Мирна Элиаде
Азиатская алхимия

Mircea
Eliade

ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Alchimia Asiatică (1935)
Cosmologie, alchimie, Bahrenia (1937)
Fogoarele Atlantidei (1936)
Mitul Reintegrării (1942)
Mephistophelis et l'Androgyne
(The Two and the One) (1962)

МИРЧА

АЗИАТСКАЯ АЛХИМИЯ

Переводы
с румынского,
английского
и французского языков

Ответственный редактор
Н. Л. Сухачев

Янус-К
Москва

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО
ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ
РОССИЙСКОГО ГУМАНИТАРНОГО НАУЧНОГО ФОНДА
(проект 97-03-16088)

Состав
А. А. Старостиной

Переводы
А. А. Старостиной, Н. Л. Сухачева, Н. А. Михайлова, Т. В. Цивьян, А. В. Нестерова, Ш. А. Богиной

Предисловие
Н. Л. Сухачева

Комментарии
Н. А. Сухачева, Д. Э. Харитоновича

Оформление
Е. В. Гаврилина

© Авторы. Переводы (см. содержание), 1998.
© А. А. Старостина. Состав, 1998.
© Н. Л. Сухачев. Предисловие, 1998.
© Д. Э. Харитонович. Комментарий, 1998.
© Е. В. Гаврилин. Оформление, 1998.

ISBN 5-86218-347-7

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без договора с издательством запрещается

ФЕНОМЕН ДУХА И КОСМОС МИРЧИ ЭЛИАДЕ

При любом уровне цивилизации годы мировых катастроф и всеобщих перемен отмечены в истории всплесками мистики, суеверия, мифологизма — иррационального, за которым в конечном счете скрывается естественная и разумная по своей человеческой природе надежда на спасительное чудо, вера в некое упорядочивающее случайный хаос устойчивое начало, земное человеческое или космическое «надчеловеческое», «божественное». Социальные потрясения нашего столетия зримо обозначили ту же закономерность. Хотя не всегда, а точнее в очень редких случаях, мистика своего времени поддается чисто рассудочному осмыслению. Слишком злободневны ее специфические символы, И само их осознание уподобляется порой блужданиям в лабиринте «образов и слов», ибо только с человеческой точки зрения человеку дано «дешифровать мир», что уже в 1931 г. сформулировал Пьер Тейяр де Шарден'.

Естественная многомерность, множественность и неоднозначность толкований культурно-мифологической символики создает впечатление своего рода «абсолюта мистического». Стоящая как бы вне потерянного человека, подавляя его, мистика впечатляюще превосходит, казалось бы, вразумительные возможности языка. Человеческого языка, якобы воспринимаемого однозначно, услужливо предлагающего мысли относительно точные слова-понятия, категориальные значения «словарных статей» — социологизированных смыслов, набор которых варьируется в зависимости от сложившейся в данной языковой общности традиции. Но ведь той же традиции подчинены и самые изощренные символические построения, также опирающиеся на соответствующую систему языка в качестве первоосновы.

Языковая «метафорическая» природа мифотворчества более или менее очевидна. Уже Дж. Вико в начале XVIII в. определял метафору как «маленький миф». Она играет заметную роль в теории происхождения языка у Жан-Жака Руссо, в осмыслении его «интеллектуальных приемов» В. фон Гумбольдтом, в философии

[1] *Teilhard de Charden P.* Images et paroles. - P., 1966. P. 98.

мифа Ф. В. Шеллинга, в анализе «внутренней формы» слова (его этимологического значения) у А. А. Потебни. Для основоположника мифологической школы Ф. М. Мюллера каждое слово в первоначальном «арийском» языке — «миф», а его современник Э. Б. Тэйлор, родоначальник культурной антропологии, рассматривал «словесный миф» лишь как относительно позднюю стадию мифотворчества. О роли ассоциативных эмоционально воспринимаемых «семантических рядов» в мифотворчестве и словотворчестве пишет И. М. Дьяконов в книге «Архаические мифы Востока и Запада» (М., 1990). Специфическую значимость «эпитета-метафоры» в истории поэтического сознания оговаривал А. Н. Веселовский, подчеркивая при этом выраженную нейтральность метафоры по отношению к логическому содержанию высказывания. Совсем не случайно именно «словесные мифы» наиболее мистифицированы и идеологически действенны — в этом секрет всякого «новояза».

Символическая сущность самого человеческого сознания, выражаемая речевым мышлением («речемыслительной деятельностью» в терминах психолингвистики), не дает «человеку символическому» — *homo symbolicus* Эрнста Кассирера — переступить через порочный круг «темных», глубинных смыслов, перевести их в ясную сферу сознания, где только эти сокрытые смыслы и становятся явными, актуализируются в опознанных мотивах и целях человеческой деятельности, проясняются в осознанных движениях мысли, чьим носителем и орудием предстает любой языковой знак, любой символ культуры. Развести эти понятия семиологии (науки о знаках) по каким-либо функциональным критериям можно лишь весьма условно, если предварительно договориться о множестве других лингвистических и семиотических терминов. (Если все же считать язык первичной символической системой, можно условиться, например, называть символами все социально выработанные знаки вторичного порядка и т. д.)

«Загадка» мифологизма XX в., в рамках которого миф обрел статус скорее культурологический, чем историко-поэтический (и заодно получил столько же определений, сколько насчитывается авторов, размышляющих над мифом, живописующих самые неожиданные его отражения в социуме), — это метафизическая постановка загадки человеческого бытия, зашифрованной на уровне первичных (языковых) и вторичных (т. е. «символических») культурных знаков. Ее решение лишь опосредованно может быть увязано с предметом научного анализа собственно первобытного «мифологического мышления» и древнего мифотворчества, поскольку и мифотворчество, и мифологическое мышление подразумевают иной уровень рефлексии, другую систему ценностей, предопределяющих мировосприятие в конкретных его проявлениях, в качестве категории исторической. Как явление культуры интеллектуальные устремления современного «мифотворчества» должны быть отнесены к области искусствоведения и литературоведения (если не социальной психологии).

Изложенные соображения представляются мне не бесполезными на подступах к творчеству одного из самых популярных в европейской и американской «мифографии» мыслителей — Мирчи Элиаде, углубившегося в мистику «изначальных» мифов и символов культуры не только и не столько из одной лишь научной любознательности, сколько в поисках ответов на вечные вопросы: кто мы, откуда мы, куда мы идем?

Собственно мифология как предмет размышлений оказывается для Элиаде только поводом к тому, чтобы убедиться (или убедить!) в существовании надысторического ценностного начала в повседневном. А символика мифов (и, шире, любые символы культуры) выступают для него как запечатленные памятью моменты прозрения — интуиций, озарявших человека и ставших своего рода принципами его выживания. Сумма таких интуиций, образующих память культуры, и есть внутренняя реальность сознания. Только будучи погруженной в эту культурную реальность «внутри себя», личность способна преодолеть все ограничивающие ее условия человеческого существования (вплоть до преодоления своей телесной ограниченности), обрести творческую свободу и достичь духовного спасения. Тем самым мифологизм Мирчи Элиаде предстает не в качестве некой культурно-исторической концепции или даже эстетического кредо, но, пожалуй, как своеобразное этическое учение. Учение экзистенциальное по своим философским отражениям и пронизывающему его стоическому оптимизму и одновременно «спасительное» в силу своей выраженной «святости»; демократическое — благодаря приземленности, связям с питательной «крестьянской» почвой культуры, но и элитарное по направленности на определенное интеллектуальное избранничество, аристократизм духа.

Центральное в учении «историка религий» Элиаде понятие иерофании (явление священного) лишь своей языковой формой обязано теологическим спекуляциям, но, прежде всего, оно порождено осознанием традиционных корней цивилизаций — «религиозного почтения к Земле и к Жизни». Концепция Мирчи Элиаде, быть может, возникла как своего рода отклик на обесценивающую мир историческую констатацию Фридриха Ницше («Бог умер!»), обращенную, как мастерски доказал Мартин Хайдеггер в своих лекциях о Ницше (около 1940 г.; см. также выдержку из них «Европейский нигилизм»), против «гиперболической наивности» человека, ставящего себя мерилом ценности всех вещей. Но вместе с тем «освященный» Космос Элиаде созвучен «началу единодушия» и «сверхжизни» Тейяра де Шардена, стремившегося показать («Феномен человека», 1948) саму неизбежность и величие антропоцентризма: «В силу качества и биологических свойств мысли мы оказываемся в уникальной точке, в узле, господствующем над целым участком космоса, открытым в настоящее время для нашего опыта. Центр перспективы — человек, одновременно центр конструирования универсума. Поэтому к не-

му следует в конечном итоге сводить всю науку <...> Если поистине видеть — это существовать полнее, то давайте рассматривать человека — и мы будем жить полнее»[2].

Пафос тейяровского обращения к человеку был знамением времени, особенно в гуманитарных науках. Оно составляло «символ веры» так называемого экзистенциализма — культурно-философского направления, крайне неоднородного, связанного с именами Карла Ясперса, Хайдеггера, Габриэля Марселя, Альбера Камю, Жан-Поля Сартра, Эмиля Сиорана и др. Словесную формулу этому символу дал Андре Мальро своим романом «Условия человеческого существования» («La condition humaines», 1933). Это словосочетание привычно возникает и под пером Мирчи Элиаде, философа по образованию, прекрасно ориентировавшегося не только в современной ему французской литературе, но и хорошо знакомого с аналогичными веяниями в румынской культурной жизни тридцатых годов. (А применительно к экзистенциализму речь может идти лишь о «родстве по духу», но не о близости идейных позиций.) Определение «человеческие условия» удачно согласуется со всеми основными «мифами», вычленяемыми Элиаде в качестве своего рода этического императива, изначально довлеющего над всеми формами человеческого бытия.

Чтобы разглядеть гены экзистенциализма в наследии Элиаде[3], достаточно лишь несколько внимательнее всмотреться в родственные черты излагаемых им сюжетов. Вечное возвращение к истокам, воссоединение с не расчлененным некогда Космосом, алхимические поиски абсолюта, гетевское «нисхождение к Матерям», слияние женского и мужского начал в андрогине и двусмысленное шутовство Мефистофеля как символы «совпадения противоположностей», земная и небесная матрицы восприятия ремесла кузнецов и «металлургов», созерцательная самоуглубленность йоги — все вовлекается в орбиту поисков, размышлений на тему нашей природной особости, неприкаянности, отчужденности от некоего идеального единства с Космосом, существовавшего «во время оно».

Символическая фактура мифов менее всего подключается при этом к рассмотрению «движущих причин истории» или «ее физики» (если воспользоваться контрастным сравнением Гумбольдта). Речь идет об исторической метафизике, которая практически обрывается после выхода в свет «Заката Европы» Освальда Шпенглера (1918) и которую еще в середине XVIII столетия Вольтер окрестил «философией истории». В предисловии к работе «Миф о вечном воз-

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Пер. с фр. Н. А. Садовского. Предисл. и коммент. Б. А. Старостина. — М.: Наука, 1987. С. 38.

С 1959 по 1971 г. М. Элиаде издавал журнал «Antaios» совместно с Эрнстом Юнгером, представителем близкой экзистенциализму (и предшествующей ему) «философии жизни».

вращении. Архетипы и повторение» (1949) Мирча Элиаде именно так именует предмет своих размышлений: «Если бы я не боялся показаться слишком нескромным, я дал бы этой книге другой подзаголовок: "Введение в философию истории". Ибо в этом заключается основной смысл предпринятого нами исследования, с той лишь разницей, что я не стремился идти путем умозрительного анализа, а изучал основополагающие представления древнего общества, которое хотя и знает определенную форму "истории", но прилагает все усилия, чтобы ее избежать...»[1] Конкретизированный таким образом «основной смысл» исследований Элиаде отнюдь не позволяет соотносить его мифологическую концепцию с теориями мифа, выдвинутыми в рамках истории первобытного общества, разработанными в недрах филологии или предлагаемыми структурной антропологией. Если считаться с эксплицированной в приведенном отрывке авторской установкой, правильная ориентация в творческом наследии Элиаде требует соответствующей масштабной шкалы, выверенной не в научных лабораториях, но самой историей, в болевых точках периода «между войнами», когда формировались исследовательские интересы «профессора Элиаде» и утверждалась его жизненная позиция.

Творчество Элиаде интернационально в прямом смысле слова. И по языку (он писал на румынском, французском, английском, хорошо знал итальянский и санскрит), и по широте охвата материала, и в силу культурных влияний различных европейских и восточных традиций, органически им усвоенных и по своему осмысленных. Интернационально оно (точнее, космополитично) и по жизненным обстоятельствам. Годами он жил и работал в Бухаресте, Калькутте, Лондоне, Лиссабоне, Париже, Чикаго, читал лекции во многих университетских городах Европы, общался с самыми широкими научными и культурными кругами. «Аристократизм духа», «интеллектуальная элитарность» применительно к Элиаде воспринимаются не как претенциозные метафоры — он дышал этой атмосферой. И все же «космический уровень» его метафизики подпитывался прежде всего интересом к глубинным «крестьянским» корням культуры. Вспоминая годы учебы в Индии, где, помимо санскрита, он преуспел в бенгальском, пали, тибетском языках, Элиаде писал: «Мне казалось, что я начинаю замечать элементы единства во всех крестьянских культурах от Китая и Юго-Восточной Азии до Средиземноморья и Португалии. Я везде находил то, что позже назвал "космической религиозностью": ту ведущую роль, которую имеют символы и образы религиозного почтения к Земле и Жизни, вера, что в таинстве плодо-

Элиаде М. Космос и история. Избранные работы. Пер. с фр. и англ. А. А. Васильевой, В. Р. Рокитянского, Е. Г. Борисовой. Вступ. ст. и коммент. Н. Я. Дараган. Послесл. В. А. Чаликовой. Общая ред. И. Р. Григулевича и М. Л. Каспарова. - М.: Прогресс, 1987. С. 27.

родия и космическом повторении проявляется сакральное, чего нет среди событий истории»[5]. И всегда Элиаде-писатель оставался верен родному румынскому языку, с которого все его художественные произведения и переводились профессиональными переводчиками.

Имя Мирчи Элиаде достаточно известно и русскоязычному читателю, имевшему возможность соприкоснуться с его теорией мифологизированного «священного» Космоса. В самом же начале 60-х годов его имя, тогда весьма популярное на Западе, было передано в одном из переводных изданий по истории фольклористики на французский манер — «Элиад» (правда, не без оснований, коль скоро с 1945 г. Элиаде обосновался в Париже). Начиналась же творческая биография Мирчи Элиаде в Румынии, где он впервые и стал именитым. Но по преимуществу на литературном поприще.

Об Элиаде-писателе авторитетный к тому времени историк румынской литературы Джордже Кэлинеску судил в 1945 г.: «Экспериментаторство в романе приводит Мирчу Элиаде к самому рабскому подражанию Андре Жиду. Так как, по Андре Жиду, смысл искусства в познании (подразумевается восприятие сущностей через мифологию), то художник тем глубже, чем он интенсивнее живет и чем больше проблем рассматривает в форме "переживаний". Поскольку же фундаментальным аспектом человеческой судьбы является этика, то проблемы должны ставиться как нравственный опыт. Художник не судит, а переживает добро и зло, освобождаясь и от одного и от другого, храня чистую любознательность»[6]. Сравним сказанное с оценкой, данной «метафизике Элиаде» другим его соотечественником почти тридцать лет спустя: «Я бы охарактеризовал имплицитную метафизику Элиаде как эстетическую онтологию, основанную на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением можно постигнуть универсальность творчества, которая и составляет смысл жизни... На другом полюсе — условность, сомнение, произвольность как маски и формы бессмысленности, как послы смерти»[7]. Сопоставим теперь приведенные отрывки с тем, как в середине 70-х годов Е. М. Мелетинский характеризовал соотносимость некоторых идей Элиаде современной культуре: «...начал свою творческую деятельность (в 30-е годы) как румынский писатель-модернист, склонный к мистицизму и художественному экспериментированию со временем. Проблематика преодоления времени объединяет его литературное и

[5] *Eliade M.* Autobiography. - Chicago; L.: Univ. of Chicago Press, 1990. Vol. 1. P. 202 (цит. по: *Строганова Е.* Мирча Элиаде. — *Элиаде М.* Аспекты мифа. — М., 1995. С. 205).

Călinescu G. Istoria literaturii romane. Compendiu. Cu o prefață de Al. Piru. — București: Pentru literatură, 1968. P. 390.

Cdlinescu M. Imagination and meaning: aestetic attitudes and ideas in Mircea Eliade's thought- The Journal of Religion. - Chicago, 1972. Vol. 57. № 1. P. 15 (цит. по: *Чаликова В. А.* Послесловие. — *Элиаде М.* Космос и история. С. 263).

научное творчество, здесь он кое в чем сближается с Бергсоном, Хайдеггером, Прустом и отчасти с Т. Манном <...> Знакомство с его взглядами очень полезно для понимания некоторых сторон мифологизма XX в., в том числе и в литературе, ибо сам Элиаде выступает апологетом мифотворчества в противоположность историзму»[8].

Напомню, что Е. М. Мелетинский дал, пусть и лаконичную, но первую в отечественной науке критику трудов Элиаде в контексте «новейших теорий мифа» , сравнив его по популярности «обобщающих и обзорных трудов по мифологии» с Дж. Кэмпбеллом. Затем появилась статья Е. В. Ревуненковой[10], положительно отозвавшейся об энциклопедическом для своего времени обобщении М. Элиаде «Шаманизм и архаические техники экстаза» (1951) — книге, воспринимаемой специалистами весьма противоречиво. О творчестве Элиаде в целом русский читатель получил возможность судить из первых рук только по изданному скромным тиражом («Для научных библиотек») сборнику «Космос и история». За ним последовали и отдельные переводы художественных произведений", и новые публикации трудов по мифологии[12]. В сопровождающих эти издания статьях Н. Я. Дараган, В. А. Чаликовой, Ю. Н. Стефанова и др. приводятся как биографические сведения, так и «точки зрения» на научное и литературное наследие Мирчи Элиаде.

Я хочу попытаться разглядеть человеческую позицию Элиаде в «Истории», которую он действительно понимал и воспринимал «в противоположность историзму» как некое надысторическое воссоединение Человека с Космосом. Менее всего такое понимание имеет отношение к «проблематике преодоления времени» в его физическом и социальном измерениях. «Обиходное время» для Элиаде почти синонимично «историзму», а последний, в свою очередь, оказывается метафорой ущербного человеческого бытия и противопоставлен понятию «нерасщепленного» Космоса. Метафорическое время оно или «время сновидений» (а значимость авторских метафор, разумеется, велика из-за мифологического субстрата метафизического языка Элиаде) оказывается одноименным той же косми-

9 *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. — М.: Наука, 1976. С. 72.

10 же. С. 72-74.

Ревуненкова Е. В. Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде. — Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Под ред. Ю. В. Маретина и Б. Н. Путилова. - Л.: Наука, 1979. С. 241-258.

У цыганок. — Иностранная литература. 1989, № 8. С. 118—141 (пер. Т. Э. Ивановой; послесл. Вяч. Вс. Иванова); Девица Кристина. — Там же. 1992, № 3. С. 32—110 (пер. А. А. Старостиной); Загадка доктора Хонигбергера. — Согласие. 1994, № 3 (28). С. 97-125 (пер. А. А. Старостиной). Под тенью лилии. - Пер. с рум. А. Старостиной. Предисл. С. Александреску. Послесл. Ю. Стефанова. - М : Энигма, 1996.

Элиаде М. Священное и мирское. Пер. с фр., предисл. и коммент. К. Гарбовского. — М.: Изд. МГУ, 1994; *Элиаде М.* Аспекты мифа. Пер. с фр. В. Большакова. Статья и коммент. Е. Строгановой. — М.: Инвест-ППП, 1994.

ческой нерасчлененности, ничуть не совпадая с мифическими временами творения Мира. Время оно у Элиаде как бы понятие вневременное, внеисторическое; это одухотворенная Вечность, оно — Время Космоса, часть надмировой Истории, которая и составляет конечный смысл всех мистических исканий, «интуиций» и прозрений человечества. С позиций Космоса, имманентного самому Творению, следовало бы судить и настойчиво декларируемый Элиаде «антиисторизм», и всю систему его взглядов на «условия человеческого существования». Для этого лучше всего обратиться к авторским самооценкам.

Они стали доступными благодаря французскому архитектору Клоду-Анри Роке, издавшему запись своих бесед с Элиаде под названием «Испытание лабиринтом»[13]. В 1982 г. Дойна Корня перевела книгу на румынский язык[14] — ее перевод долго ходил в «самиздате». На румынскую версию и опирается последующее изложение некоторых моментов биографии Мирчи Элиаде, богатой событиями и щедрой на впечатляющие встречи с многими выдающимися современниками.

Интервью со временем. Хорошо ориентирующийся в творчестве Элиаде К.-А. Роке — он увлекся его «космологической» моделью пространственно-временных структур — построил беседу как своеобразный комментарий к «Фрагментам из дневника»[15], на фоне основных этапов авторской биографии и ее отражений в научном и литературном контекстах. Резюмируя интервью Роке, я стремился выявить те моменты, которые отражали бы отношение Элиаде к своему «социальному времени». Биографические сведения (как и «реестры имен») приводятся лишь в качестве своего рода опорных точек для отсчета того «профанного» времени, в котором жил и творил Мирча Элиаде.

Родился он 9 марта 1907 г. в Бухаресте, в семье военного — капитана Иеремии, выходца из Молдовы (с. Текучь), сменившего фамилию на Элиаде; мать была родом из Олтении. Мирча — средний из трех детей (у него были старший брат и младшая сестра) гордился таким национальным «синтезом», якобы предрешившим его склонность к молдавской «меланхоличности, поэзии и метафизике», к «ночному» комплексу, в сочетании с олтянской «энергичностью». Некий провиденциальный смысл усматривал он и в созвучности своей фамилии с «Гелиосом» (солнцем) и «Элладой», а имени — со славянским *«Мир»* (покой и свет — космос). Разумеется, это чисто внешнее сходство, не лишенное, однако, гипнотизирующего подтекста, со-

[13] *Eliade M.* L'Epreuve du Labirinthe (Entretiens avec Cl.-H. Rocquet). — P.: Belfond, 1978.

Eliade M. Incercarea labirintului. Traducere şi note de Doina Cornea. — Cluj-Napoca: Dacia, 1990.

[15] *Eliade M.* Fragments d'un Journal. - P.: Gallimard, 1973. Vol. 1. 1945 - 1969. Trad. par L. Badesco; 1978. Vol. 2. 1970 - 1978. Trad. par C Grigoresco.

зданного привычным поэтическим приемом. Гордостью Элиаде были и крестьянские корни семьи («Я только третье поколение обутых»). Первые детские воспоминания связаны с вынужденными переездами отца. Но в школу мальчик пошел в Бухаресте (она описана в романе «На улице Мынтуляса» — во французском переводе «Старик и чиновник»). Здесь же он перешел в один из лучших лицеев — Спиру Харет. Система среднего образования в довоенной Румынии сама по себе обеспечивала добротную гуманитарную подготовку (классические языки, французский, немецкий были обязательными). К тому же преподаватель латыни Неделя Локустяну, «рассказывавший на занятиях о Пифагоре, Омаре Хайяме, Новалисе и Леонардо да Винчи», очаровал лицеиста Элиаде. Не без его влияния он увлекся древним Востоком и философией, начал изучать санскрит и персидский.

Юноша рано привык к самостоятельности. С разрешения родителей, которые ему «позволяли все», проводил каникулы в Карпатах, спускался на лодке в дельту Дуная и даже выходил в море («Я хорошо знаю свою страну»). В тринадцать лет, будучи на первом курсе лицея, Элиаде опубликовал в «Журнале народных знаний» («Jurnalul ştiinţelor populare») свой первый небольшой рассказ «Как я нашел философский камень» (1921): открыл во сне; наяву, получив золотистого блеска вещество в реторте, поверил в трансмутацию, потом понял, что это был всего лишь пирит. В том же издании за три последующих года он поместил сотню мелких заметок — впечатления от летних поездок, энтомологические наблюдения, даже отрывки автобиографического «Романа о близоруком подростке». Несмотря на близорукость, юноша пристрастился к чтению. Случайно познакомился с мифологическими трудами Мюллера и Фрэзера. Стал изучать английский, чтобы читать Фрэзера в оригинале, и итальянский, чтобы читать книги Папини. В пятнадцать лет в доме матери в его распоряжении оказалась мансарда с отдельным входом, «две очаровательные маленькие каморки», где можно было ночами напролет предаваться чтению и допоздна дебатировать с друзьями «за чашкой кофе».

После лицея Элиаде поступает в Бухарестский университет, по окончании которого, в 1928 г., получает степень лиценциата философии. Говоря об интеллектуальной атмосфере своих лицейских и студенческих лет, он подчеркивал: «Мы были первым поколением без какой-либо заданной программы, без определенного идеала, нуждавшегося в воплощении»[16]. Подразумевалось, что объединение румынских земель после Первой мировой войны как бы подвело итог целой эпохе романтической борьбы за «Великую Румынию». Состоялась переоценка традиционных ценностей, и «новое поколение» оказалось открытым для восприятия всех культурных достиже-

[16] *Eliade M.* Incercarea labirintului. P. 20.

ний Востока и Запада без каких-либо национальных предубеждений. Пруст, Валери, Маларме, Анатоль Франс, «Упанишады», древнетибетская «Жизнь Жецуна Миларепы» (по французским переводам), «Песни Мальдорора» Лотреамона, Кьеркегор — в 1925 г. (или в 1926) Элиаде опубликовал о нем статью «Памфлетист, жених и отшельник» в еженедельнике «Слово» («Cuvîntul»), — сюрреализм, экзистенциализм. Таков далеко не полный спектр интеллектуальных запросов румынской молодежи 20 — 30-х годов. Уже в университете Элиаде задумывается над тем, что «...человек, даже европейский, — это не только человек Канта, Гегеля или Ницше. Что в европейской и румынской традициях имеются и другие, более глубинные истоки <...> Может быть, я не осознавал, что фактически ищу идеального человека, но чувствовал огромную важность некоторых забытых источников европейской культуры. Поэтому на последнем курсе университета я стал изучать герметические и "оккультные" течения (каббала, алхимия) в философии итальянского Возрождения. Это была тема моей диссертации»[17]. Даже если считать, что Элиаде мог приписать начинающему жизнь юноше свои более поздние мысли и переживания, показательно само его отношение к «глубинным истокам» культуры, воспринимаемой в качестве явления планетарного, стоящего над локальными «цивилизациями» или, что точнее, составляющего их общий субстрат. В «Мифе о вечном возвращении» та же мысль выражена следующими словами: «...западная философия, если вообще допустимо такое словоупотребление, может оказаться провинциальной, если ограничится изучением лишь собственной традиции и, например, обойдет вниманием проблемы и открытия восточной мысли и, кроме того, если она будет признавать только "положения" человека исторических цивилизаций и при этом недооценивать опыт "примитивного" человека, принадлежащего архаическим обществам»[18]. Студентом Элиаде неоднократно посещает Рим, Флоренцию, Неаполь, общается с писателем Джованни Папини, о котором опубликовал несколько статей, с историками религии Витторио Маккьоро, Эрнесто Буонаюти, Раффаэле Петтаццони. В Риме в библиотеке семинара Джузеппе Туччи он открыл «Историю индийской философии» Сурендранатха Дасгупты, где автор выражает благодарность махарадже Касимбазара, Маниндре Чандре Нанди, за предоставленную ему стипендию для занятий в Кембридже. Элиаде тут же решился написать обоим, обратившись с просьбой помочь ему в изучении индийской философии, особенно йоги, и упомянув о стипендии на два года. Три месяца спустя, возвратившись в Бухарест, он застает

Eliade M. Incercarea labirintului. P. 23; Работы Элиаде по философии Возрождения были изданы в Румынии, см.: *Eliade M.* Contribuţii la filosofia Renaşterii (Itinerar Italian). Texte îngrijite de Constantin Popescu-Cadem şi Zoe Dimitrescu-Buşuleanga. — Revista de istorie şi teorie literara. Suplement anual. 1984. № 11 (Colecţia «Capricorn»).

Элиаде М. Космос и история. С. 28.

ответное письмо Дасгупты с согласием стать его наставником и сообщение махараджи о гарантированной ему стипендии на пять лет («За два года вам не выучить основательно санскрит и индийскую философию»). В ноябре 1928 г. из Констанцы Мирча Элиаде отправляется в Порт-Саид и оттуда, дождавшись «самого дешевого» японского парохода, уезжает в Коломбо, чтобы поездом добраться до Калькутты.

Отдавая по двенадцать часов ежедневно изучению санскрита (кроме бенгальского и тибетского, которые вскоре забросил), Элиаде ничуть не стремился стать санскритологом. Языки привлекали только как «новый рабочий инструмент», чтобы общаться и, особенно, «чтобы читать». Дасгупта познакомил его с Рабиндранатом Тагором, и он несколько раз посещал писателя в Шантиникетане (даже завел тетрадь, куда заносил все связанное с Тагором, — она потом затерялась с частью бухарестского архива). Летом на пару недель выбрался в Гималаи, на границу с Тибетом. Одевался и старался жить как все вокруг. Дасгупта сдерживал желание своего ученика узнать «нечто большее, чем тексты». Но в сентябре 1930 г. из-за разрыва с Дасгуптой («о чем очень сожалею») он покидает Калькутту, где больше не имело смысла оставаться, и направляется в Гималаи. Около семи месяцев проводит в джунглях среди монахов (в Ришикеше), где в качестве гуру его обучает практике йоги Свами Шивананда, врач по образованию. («Порой, когда мне удавалось ритмизовать дыхание, он меня останавливал, — рассказывал Элиаде Роке. — Я не понимал почему <...> Он говорил: "Вы устали". Видите теперь, как важно, чтобы вас наставлял тот, кто был бы врачом и кто по собственному опыту знаком с практикой йоги»[19].) Об этом периоде жизни Элиаде рассказал в очерке «В гималайском монастыре» (1932). Индийским впечатлениям посвящен также сборник «Индия» (1934), они отразились в романах «Изабель и воды дьявола» (1930), написанном «за несколько недель», когда «поднадоел» санскрит, и «Майтрейи» (1933; во французском переводе — «Бенгальская ночь»), в повестях «Серампорские ночи» (1940) и «Загадка доктора Хонигбергера» (1940). Прочитанное же воплотилось в целой серии исследований по истории йоги.

В Индии сформировалось основополагающее для Элиаде-мыслителя восприятие «священного» в качестве «преображенной реальности», как формы осмысления жизни в ее природной цельности, космическом «Всеединстве». По крайней мере, таков один из «трех уроков Индии», о которых было поведано Роке. Два других: осознание символа в роли вместилища этой интимной «святости», которая соотносится не с видимой стороной предмета, но с воплощаемым им «божественным началом» (так, фаллический символ лингам становится знаком явления самого Шивы); а также открытие «неолитического человека», роли земледелия в появлении мифоло-

[19] *Eliade M.* Incercarea labirintului. P. 44.

гических представлений о непрерывном цикле жизни, смерти и воскрешения — «...специфическом растительном цикле, но предопределяющем и человеческую жизнь, составляющем в то же время модель духовной жизни»[20]. Вокруг этих исходных образований кристаллизуется «идейная» культурологическая оболочка антропологической метафизики Элиаде: «Для меня осознание традиционных религиозных ценностей — это первый шаг к духовному пробуждению <...> верят, что можно обратиться к массам с неким "посланием" и тем самым разбудить их. А я верю, что мы как порождение современного мира "осуждены" на то, чтобы получать любые откровения через культуру. Только благодаря культурным формам и структурам мы сможем вновь обрести истоки. Мы "осуждены" учиться и осознавать свою духовную деятельность по книгам»[21].

Нужно иметь в виду, что «религиозное» в понимании Элиаде представляет собой не столько божественное, сколько сугубо человеческое духовное начало, веру человека в «святость» своего существования, явленную ему в той или иной форме и дающую силы преодолеть нечеловеческие условия профанной истории. И эта «освященная» История, приравненная в конечном счете к самой культуре (как явлению духовному в своей сути), фактически и стала основным объектом его метафизических поисков. При соприкосновении с Востоком не имевшего никаких особых религиозных пристрастий юношу более всего поразили живучесть традиции и ощущение личной свободы— неотъемлемой составляющей понятия иерофании, введенного в научный обиход именно Мирчей Элиаде. «Заслуга Индии в том, что она придала Мирозданию новое измерение — свободу существования», — записывает он в «Дневнике» 26 января 1961 г., уже обосновавшись в Америке.

Осенью же 1931 г. он навсегда покидает Индию (куда намеревался вернуться) по настойчивому напоминанию отца о семейной чести в связи с грядущим воинским призывом, который ранее родительскими заботами просто отодвигался («...он боялся, что я уже никогда не возвращусь, что предпочту одиночество и монастырь или женюсь на индианке», — признается Элиаде).

Отслужив год переводчиком английского языка при зенитных частях, Элиаде вновь окунается в науку — на гребне литературной славы, которую принес ему роман «Майтрейи». За ним последовали «Возвращение из рая» (1934), несколько напоминающий, по словам самого автора, «Контрапункт» Олдоса Хаксли, и «Гаснущий свет» (1934), написанный под влиянием Джеймса Джойса, принятые публикой прохладнее. В том же 1934 г. были опубликованы сборник эссе «Океанография» и книга очерков «Индия». В качестве ассистента профессора логики и философии Нае Ионеску Элиаде начинает

[20] *Eliade M.* Incercarea labirintului. P. 54.
[21] *Ibid.* P. 59.

лекционную практику в Бухарестском университете. 1936 г. отмечен выходом неоднократно переиздававшейся монографии «Йога. Опыт о происхождении индийской мистики», написанной по решению ученого совета на французском языке и изданной парижским издательством. Параллельно продолжается литературная деятельность — появляются романы «Девица Кристина» (1936) и «Змей» (1937), под редакцией и с предисловием Элиаде выходят два объемистых тома литературных и политических произведений крупнейшего румынского историка и филолога XIX в. Б. П. Хаждеу (1937). Задумана «большая монография» по естественнонаучным и физическим представлениям Востока — ее первой частью стала «Азиатская алхимия» (1935), затем была опубликована «Вавилонская космология и алхимия» (1937). Эти фрагменты неосуществленного замысла, так и не собранные под одной обложкой, были впоследствии использованы при написании «диптиха» «Кузнецы и алхимики» (1956).

Мирча Элиаде отнюдь не оставался, впрочем, кабинетным ученым. В 1936 г. он приступает к реализации замысла международного журнала по истории религий «Залмоксис» («Zalmoxis»), первый номер которого вышел в 1938 г. (всего их было три). По его инициативе была создана группа «Критерион» («Criterion»), на заседаниях которой обсуждались культурно-идеологические течения, связанные с именами Махатмы Ганди, Андре Жида, Чарли Чаплина, Ленина, Фрейда, Арнольда Шёнберга и «даже джаз». Участниками «Критериона», среди которых были Эмиль Чоран и Эжен Ионеско, в 1933 г. впервые в Румынии были оглашены проблемы экзистенциализма, «открыта» философия Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера. Деятельность группы, направленная против «ископаемых» ценностей, не миновала полицейского внимания властей. Утверждалось «новое поколение» румынской интеллигенции, причастность к которому была для начинающего «профессора метафизики» важнее карьеры («Я стал восприимчивым к политике в Индии»). Правда, политическая обстановка все более вынуждала замыкаться на культурной тематике.

Когда для поддержания международного престижа страны правительство короля Карола решило привлечь к дипломатической службе ряд молодых университетских ученых, среди них оказался и Мирча Элиаде, направленный в качестве культурного атташе в Англию, куда он прибыл весной 1940 г. Здесь он поступил под начало советника по культуре Матилы Гики, в прошлом офицера флота, военно-морского атташе в Петербурге, эрудита и талантливого писателя, который после войны бедствовал в Париже и брался в свои восемьдесят лет за любой литературный заработок. В Англии Элиаде пережил бомбардировки Лондона, наблюдал пожарища «с картины Босха» и проникся симпатиями к мужеству и духу сопротивления британцев, уверовав в победу союзников. После разрыва дипломатических отношений между Англией и Румынией в 1941 г. Элиаде был

переведен на должность культурного советника при посольстве в Лиссабоне. Здесь он изучил португальский, «даже очень прилично», собирался написать книгу о Камоэнсе, начал румынскую редакцию «Трактата по истории религий» и «Мифа о вечном возвращении», сумел опубликовать на родине «Миф о воссоединении» (1942), книгу «Салазар и португальская революция» (1942), сборник эссе «Остров Эвтанасия» (1943) и трактующие тему «строительной» жертвы «Комментарии к «Легенде о мастере Маноле» (1943). В Лиссабоне Элиаде познакомился с Хосе Ортегой-и-Гассетом; часто выезжая в Мадрид («за книгами»), встретился и сблизился с другим испанским писателем и философом — Эухенио д'Орсом Ровирой. После войны он решает не возвращаться на родину и перебирается в Париж.

Осмысливая свое решение, Элиаде говорит Роке: «Самым главным для меня и всех остальных румын-эмигрантов был поиск пути к спасению нашего культурного наследия и возможность постоянно творить в условиях этого исторического кризиса <...> Что касается меня, я всегда считал, что в культуре заключена возможность выживания. Культура не "надстройка", как считают марксисты, — это специфически человеческое условие существования. Нельзя стать человеком, не усвоив культуру»[22]. Это сказано в конце семидесятых годов. В конце сороковых культуроцентристская идея истории еще обретала свою словесную форму. Из дневниковой записи, датированной 27 августа 1947 г.: «Итак, необходимо так или иначе отвечать своей работой тому историческому моменту, в котором мы живем. Да, но я попробую ответить так, как это сделали Будда и Сократ, преодолев свой исторический момент и творя иные или готовя их». Еще одна запись — от 16 февраля 1949 г., суммирующая итог беседы, тему которой Элиаде задал группе румынской интеллигенции и студентов, явившихся к нему в парижскую гостиницу: «Традиционные положения опрокинуты: в конкретном центре истории стоят уже не политики, а ученые, "интеллектуальные элиты"».

Довоенное поколение «без идеалов», похоже, обретало их в пророческом «Готовьте путь!». Путь человеку, ведающему смысл своего существования. И тут круг замкнулся. Ибо смысл, заключенный в самом существовании, с неизбежностью ставит человека в центр Мироздания. Он уподобляется божеству, и в то же время сообщенная ему божественная сила осознается им самим как священная, надчеловеческая. Способы же овладения этой силой оказываются «зашифрованными» в культурной традиции, и, независимо от ее этнической индивидуальности, повсеместно и во все времена обнаруживаются одни и те же сокрытые священные символы. Все традиционные мировоззрения, начиная с древнейших земледельческих «космологий» Месопотамии и Средиземноморья и кончая верованиями «первобытных народов», оставшихся на периферии современной цивилиза-

[22] *Eliade M.* Incercarea labirintului. P. 72.

ции, оказываются подобными в главном: в антропоцентрической ориентации всякого природного начала и в ценностном отношении к любым проявлениям человеческого существования, соизмеримого с бытием всего мыслимого Космоса.

Это и есть иерофания, являющая «священное» в «повседневном». Она предполагает начало, полярное, например, природному страху человека перед лицом «совершенно иного» (*ganz andere),* которое немецкий историк религии Рудольф Отто в начале века назвал источником религиозного трепета («Священное», 1917). Элиаде же утверждает нечто противоположное: «Миф спасает от страха!» «Священное», религиозное по своей форме в истории культуры, в мировоззрении самого Элиаде выступает как онтологический принцип человеческого существования. История религий на заданном уровне обобщения и впрямь превращается в философию истории. Здесь начинаются фаустовские «темные галереи».

Комментируя, по просьбе Роке, изложенный в «Дневнике» сон о двух умирающих в одиночку стариках, вместе с которыми исчезает что-то чудесное, известное лишь им («страх потерять память»), Элиаде говорит: «Сон о двух стариках... Если нет Бога, все — пепел. Если не существует абсолюта, сообщающего смысл и ценность нашему существованию, то в этом случае существование бессмысленно. Знаю, что есть философы, которые думают так, однако для меня это было бы не просто самой безнадежностью, но и своего рода предательством. Ибо это неправда, и я знаю, что это неправда. Если мы подойдем к тому, чтобы в это поверить, значит, речь пойдет о таком глубоком кризисе, где за пределами человеческой безнадежности мир "ломается", как говорит Габриель Марсель»[23].

Примечательное высказывание для создателя термина «иерофания»! Оно ясно свидетельствует, что «священное» для Элиаде не есть некая абсолютная «космическая» сила, что имеется в виду сама позиция человека по отношению к Космосу, осознание своей ценности в нем через восприятие этого священного. Разъясняя аналогичный образ мыслей Декарта, М. К. Мамардашвили говорил: «...в каком-то смысле Бог — самоосновная причина нас самих и не предшествует нам во времени»[24].

В конечном счете Элиаде занимала не столько идея Бога (не принцип веры), сколько единство идей об этой идее (принцип культуры). Откуда и пристальное внимание к мифологической и мистической символике, отражающей идею священного в качестве особого предмета внимания историка религий (термин, всегда употребляемый Элиаде во множественном числе). Подход, вполне оправданный, поскольку символы суть «вещи нашего сознания, а вовсе не

[23] *Eliade M.* Incercarea labirintului. P. 62.

[24] *Мамардашвили М. К.* Картезианские размышления (январь 1981 года). Под ред. Ю. П. Сенокосова. - М.: Прогресс, 1993. С. 73.

аналогии, не сопоставления, не метафоры»[25]. Однако именно будучи «вещами сознания», они то и дело осмысливаются как «вещи в себе», отрываются от своего исторического субстрата, ибо, по убеждению Элиаде, сознание неизменно. Таким образом, оно само преобразуется в некий абсолют, что создает определенную двусмысленность в восприятии концептуальных понятий его метафизики.

На этом прерву затянувшееся метафизическое отступление, чтобы вновь последовать за нитью событий.

Париж привлекал своими возможностями для научной работы, завершения начатого «Трактата по истории религий». В Лиссабоне надеяться на это не приходилось. Личный архив и библиотека стали недоступными: как он узнал позже из писем, часть переписки и рукописей пропала. Элиаде возвращается к жизни «бедного студента», сняв комнату в парижской гостинице, где самому приходилось готовить.

В начале 50-х годов Элиаде познакомился с творцом «западной йоги», или «алхимии XX века», как именовал свою аналитическую психологию Карл Густав Юнг. Они сошлись на конференции юнговского ежегодника «Эранос» в Асконе (Швейцария), куда Элиаде впервые поехал в августе 1950 г. Тогда же он встретил свою будущую жену Кристинель (смерть первой жены тяжело переживалась). К Юнгу Элиаде затем приезжал регулярно вплоть до самой его кончины в 1961 г.

«Бедный студент» сразу же окунается в интеллектуальную атмосферу послевоенного Парижа. Встречается с писателем и эссеистом Жоржем Батаем, с «отцом сюрреализма» Андре Бретоном, с этнографами (и поэтами) Роже Кэйюа и Мишелем Лерисом, с Марселем Гриолем, с востоковедами Полем Мюсом и Луи Рену; навещает «раза три» каморку Тейяра де Шардена в иезуитском монастыре, участвует в организованной Сартром дискуссии «Экзистенциализм — это гуманизм»; общается со своими соотечественниками — писателями Эженом Ионеско, Чораном (Сиораном), поэтом Иларие Воронкой, скульптором Константином Брынкушем (Бранкузи — о нем он напишет пьесу «Колонна без конца»), философом Штефаном Лупашку (Лупаско), который свел его с Гастоном Башляром. При их содействии Элиаде основал румынский культурный центр «Лучафэрул» («Luceafărul» — по названию одной из поэм Михаила Эминеску), в изданиях которого активно сотрудничал.

Почти сразу же Жорж Дюмезиль, известный своими исследованиями по индоевропейской мифологии и осетинскому эпосу, предлагает Элиаде факультативный курс лекций в высшем учебном заведении Франции «Ecole des Hauts études» (позже он станет профессором Сорбонны). Дюмезиль же рекомендует его издательству

[25] *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. 2-е изд. Сост. и общая ред. Ю. П. Сенокосова. — М.: Прогресс, 1992. С. 19.

«Галлимар» и напишет предисловие к «Трактату по истории религий» (1949). Тем же издательством были выпущены «Техника йоги» (1948) и «Миф о вечном возвращении» (1949). Батай приглашает сотрудничать в журнале «Critique». Появилась возможность публиковаться и в других изданиях.

Смена языка, несмотря на лингвистические способности Элиаде, давалась нелегко: «Большим затруднением была необходимость писать по-французски. А я знал, что мой французский — не блестящий французский язык Ионеско или Чорана, а французский, очень напоминающий средневековую латынь...»[26] Впрочем, его румынский научный язык также оставляет впечатление некоторой зажатости, стилистической затрудненности. Не вызвана ли такая языковая скованность желанием дистанцироваться от собственного писательского стиля? Возможно, и верность румынскому языку как средству художественного самовыражения объясняется тем же стремлением отстраниться в научной работе от «артистизма» литературных навыков, которые все же проглядывают во всем, что им написано.

Памятуя румынский опыт, вначале Элиаде побаивался писательской репутации, но в 1950 г. «Галлимар» выпускает перевод «Майтрейи» («Бенгальская ночь»). Потом он опубликует трехактную драму «Ифигения» (1951, Мадрид, рум. изд.), напишет романы «Купальская ночь» (во французском переводе — «Заповедный лес», 1955; рум. изд.: 1971) и «На улице Мынтуляса» (1968, Париж, рум. изд.), выпустит в Мадриде сборник «Новеллы» (1963, рум. изд.) и свои «Воспоминания. I. Мансарда» (1966, рум. изд.). После долгого перерыва выходит и в Бухаресте сборник «"У цыганок" и другие рассказы» (1969). И главное, в парижский период Мирча Элиаде подготовил и издал обобщающие труды по мифологии, обеспечившие ему прочный научный авторитет. Основные из них — «Шаманизм и архаические техники экстаза» (1951), упоминаемый во всех западных работах по шаманизму, «Образы и символы» (1952; 3-е изд. — 1970), «Кузнецы и алхимики» (1956; переизд.: 1977), «Мистическое рождение» (1959; переиздан под названием «Инициация. Ритуалы. Тайные общества», 1976) и др., не говоря о статьях в научной периодике.

Последняя из названных выше книг представляет содержание курса из шести лекций, прочитанных им в 1957 г. в Чикагском университете в рамках престижных «Лекций Хаскелла». Получив предложение возглавить кафедру истории религий, освободившуюся после смерти Джоакима Уоча (J. Wach), который и приглашал Элиаде в Америку, он решает остаться здесь на четыре года... и остается навсегда.

В Америке Элиаде почувствовал себя (и не без основания) зачинателем нового научного направления. Если в конце 50-х годов в США было только три кафедры по истории религий, то к концу 70-х

Eliade M. Incercarea labirintului. P. 79.

их насчитывалось тридцать, и половину из них возглавляли его бывшие ученики: «Вначале они были закамуфлированы, например, под названием "Религии Азии" или "Индийские исследования", а сегодня — это кафедры "Истории и феноменологии религии"», — говорит Элиаде в беседе с Роке[27]. Однако ни американский образ жизни, ни научный стиль не были им приняты. Центр Чикаго поражал «гигантской мощью», привлекали отдельные места в Бостоне, Нью-Йорке, Вашингтоне, Санта-Барбаре, нравился Сан-Франциско, особенно залив. Но в Америке «все очень искусственно», недоставало одухотворенного историей европейского пейзажа: «У меня нет негативного отношения к этому американскому пространству, которое я не люблю, или к американской жизни, иные аспекты которой кажутся мне интересными, но все же я остаюсь европейцем»[28].

По восемь месяцев живя в Чикаго, Элиаде на два-три месяца наезжает в Париж и продолжает выпускать свои труды по-французски (наряду с английским), частично перерабатывая и используя прежние публикации. К этому «чикагскому периоду» относятся «Мефистофель и андрогин» (фр. изд.: 1962), «Патанджали и йога» (фр. изд.: 1962), извлечение из «Трактата по истории религий» — «Аспекты мифа» (франц. изд.: 1963; рус. изд.: 1995), «От Залмоксиса до Чингисхана» (фр. изд.: 1970), «От древних до дзен-буддизма» (англ. изд.: 1967), «Австралийские религии» (фр. изд.: 1972), трехтомная «История верований и религиозных идей» (фр. изд.: 1976 — 1983), «Оккультизм, колдовство и культурные традиции» (англ. изд.: 1976). Продолжали выходить и художественные произведения — на румынском языке и в переводах, а в издательстве Чикагского университета уже посмертно вышла первая часть «Автобиографии Мирчи Элиаде» (1990).

В Америке Элиаде жил в университетском кампусе — «огромном парке» у озера, где летом попрошайничали белки, а зимой прилетала красная птица-кардинал, где в двадцати шагах от его двухэтажного домика с деревянной террасой и садом располагалось здание Восточного института с рабочим кабинетом (туда перекочевала часть книг из личной библиотеки) и в четырехстах метрах находилось университетское книгохранилище. Общаясь на родном румынском языке только с женой, он продолжал вести на нем дневник и обогащать новыми произведениями румынскую литературу. Английский стал очередным рабочим языком профессора Элиаде.

Умер Мирча Элиаде 23 апреля 1986 года.

Творческая фантазия. В кратком послесловии к русскому переводу новеллы «У цыганок» Вяч. Вс. Иванов говорит об ее авторе: «Его многочисленные книги по истории религий так и не стали академи-

[27] *Eliade M.* Încercarea labirintului. P. 95.
[28] *Ibid.* P. 97.

ческими исследованиями, в них всегда сохранялась нетрадиционная для ученого живость посвященного, самого в юности пережившего как личное событие встречу с одной из древнейших религий Востока. Его проза <...> продолжает крут тем, по-иному развиваемых Элиаде — исследователем мифов»[24]. Напомню, что М. Калинеску характеризует «имплицитную метафизику» Элиаде как «эстетическую онтологию, основанную на идее творчества». Возможно, под трудно вообразимым методом «эстетической онтологии» критик имел в виду нечто вроде «логики алогизма», рассматриваемой Я. Э. Голосовкером в контексте «имагинативного абсолюта», где деятельность воображения предстает «...как высшая форма мышления, как деятельность одновременно и творческая и познавательная»[30]. Во всяком случае, сам Мирча Элиаде вполне мог бы согласиться с такой трактовкой воображения, хотя его вряд ли устроило бы очередное признание литературных заслуг в ущерб научным. Параллелизм методов — возможно!

Подобный параллелизм согласуется с эксплицитно сформулированными Элиаде принципами своей метафизики и даже осмыслен как таковой: «Во всех моих повествованиях рассказ разворачивается в нескольких планах, постепенно приоткрывая фантастическое. Так же, как новая аксиома проявляет некую реальную структуру, ранее неведомую, иначе говоря, обосновывает новый мир, так и фантастическая литература приоткрывает или, скорее, творит параллельные миры. Речь не идет об уходе, как полагают некоторые историзирующие философы, ибо творчество в любых планах и в полном смысле слова есть специфическая черта человеческого условия»[31]. Человеческое условие в данном контексте — понятие метафизическое. Оно и в рамках французского экзистенциализма выступает не столько как синоним социального бытия, сколько в роли паскалевской «бездны», приоткрытой сознанию («Жизнь абсурдна, но это единственная ценность, которая нам дана», — стоически провозглашает Камю). Метафизика Мирчи Элиаде по сути и есть попытка снять тревожное звучание «бездны над нами» и «бездны внутри нас», вскрыть в структуре самой жизни, в деятельности духа — «специфического человеческого условия» — совпадение противоположностей, дающее человеку чувство абсолютной свободы, «спасительного» слияния с Космосом, осознание себя «центром» Мира. Иерофания как один из ключевых терминов этой метафизики и есть открытие иной ценности, стоящей над «условиями человеческого существования» в их экзистенциалистском по-

Иванов Вяч. Вс. Время и возвращение. Иностранная литература. 1989, № 8. С. 140.

Голосовкер Я. Э. Логика мифа. Сост. и коммент. Н. В Брагинской и Д. Н. Леонова. Послесл. Н. В. Брагинской. Прил. Н. И. Конрада. — М.: Наука, 1987. С. 12.

[31] *Eliade M.* Incercarea labirintului. P. 152.

нимании. Таков личностный смысл оппозиции священного и профанного (которое никоим образом не соотносится у Элиаде с «мирским», скорее — с обыденным): «Проявление священного онтологически сотворяет мир»[32].

Речь идет, таким образом, о чем-то большем, чем «эстетическая» идея творчества. Чтобы уяснить это бóльшее, проиллюстрирую философскую (и жизненную) позицию Элиаде взятым наугад примером, в котором просматривается одна из вечных проблем «профанной» истории — тема социального бунта. Для контраста приведу именно эстетическую трактовку в терминах сопрягающейся с его креативной метафизикой философии витализма: «Жизнь угасает в ограниченной форме. Это основание для того, чтобы жизнь постоянно бунтовала против формы в интересах своей собственной жизнеспособности. То, что мы выяснили в нашем предисловии относительно "Бури и натиска" и всех остальных течений, вытекает из концепции жизни, охватывает все вплоть до современных молодежных движений. То есть этот бунт против закрепленной формы не является случайным историческим событием, которое следует рассматривать в качестве специфического для определенной исторической ситуации; следует, напротив, рассматривать его как эманацию постоянно возрождающегося жизненного движения» . Следовательно, бунт оказывается обусловленным самим жизненным импульсом во всех своих проявлениях, включая обновление художественной формы, осуществленное, например, немецкими романтиками периода «Бури и натиска».

В беседе с К.-А. Роке тема возникает в связи с личным бунтом как реакцией на несправедливость и социальной терпимостью Элиаде, разъясняющего свою позицию следующим образом: «Во-первых, возможно, я чувствовал себя, как очень точно говорят индусы, рабом, в плену у собственных инстинктов. Ощущал себя результатом физиологических, психологических, социальных условий... Отсюда бунт, возможно, тоже естественный, против обусловленности. Обусловленность, когда ее осознаешь, доводит до отчаяния. Тогда, чтобы "снять обусловленность", следовало поступать противоположно тому, что мне навязывала Карма. Следовало разорвать цикл последовательностей»[34]. Та же тема проявляется и в отношении к столь шокировавшему его современников молодежному движению хиппи. «...я получил доказательство, — говорит Элиаде, — что молодое поколение, насчитывающее десяток поколений христиан, протестантов или католиков, заново открыло религиозное измерение космической жизни, наготы и сексуальности. Поэтому я протестую против тех, кто

Элиаде М. Священное и мирское. С. 22.

Bolnov O. F. La philosophie de la vie a l'epoque moderne. — Les grands courants de la pencee mondiale contemporaine. — P.; Milan, 1961. Vol. 1. P. 280.

Eliade M. Incercarea labirintului. P. 146.

считает, что тенденция юных хиппи к сексуальности и оргиям причастна к движению за сексуальную свободу, проявляющемуся по всему миру. Они заново открыли глубинный религиозный смысл жизни. В результате этого опыта они освободились от всех предрассудков, религиозных, философских и социальных. Они свободны. Они открыли измерение космической святости...»[35]

Нет смысла комментировать собственно социальные аспекты движения хиппи, как его понимает «профессор Элиаде». Оно (понимание) соответствует этическому пафосу его видения иерофании. Это отнюдь не беспричинное обновление некой эманирующей из самой себя формы, но вечное возвращение к одним и тем же жизненным источникам, освобождение от формальных «обусловленностей» и достижение неизменной «космической святости». И еще раз обнаруживается, что под религией подразумевается не внешняя конфессиональная форма «священного», но внутреннее ценностное начало, заключенное в любом «предрассудке», если только в нем присутствует «святое» для человека, если в нем заложен «спасительный» принцип, высвобождающий личность.

Понятия божества, святости, спасения, второго рождения, центра Мира, воссоединения с Космосом и им подобные в метафизике Элиаде ничуть не мистифицированы. Это действенные для человеческого сознания идеальные проявления наблюдаемого им феномена— мировосприятие как порождение и условие разумного бытия. Оно сродни реальности, которая в словоупотреблении Тейяра де Шардена именуется сверхжизнью, а у В. И. Вернадского — ноосферой. С поправкой на то, что Элиаде имеет в виду состояние не становящееся, спроецированное в будущее в качестве некоего результата развития жизни и разума во Вселенной, а ставшее, явленное самим фактом существования человека, мыслимого в его изначальной природной духовности. Поистине, речь идет об «идеальном человеке», поставленном над «историей». Причем он рассматривается помимо всяческих «обусловленностей», исторически предопределявших в том числе сдвиги в структуре интеллекта и, как следствие, само мировосприятие и законы «воображения», — объект преимущественного внимания Элиаде. Он подходит к этим законам как филолог, применяя к ним приемы и методы герменевтики[36], уподобляя «мировосприятие» священному тексту. Можно соглашаться или не соглашаться с ним в деталях, но подмена тезисов метафизики Элиаде, трактовка его идей с позиции частных наук — сравнительной мифологии, этнографии, истории древнего мира или средневековья и даже истории религий — неправомерна. Последние поставляют ему факты, подкрепляющие уверенность в истинной значимости открытой им деятельности духа как

[35] *Eliade M.* Încercarea labirintului. P. 102.

[36] См.: *Marino A.* Hermeneutica lui Mircea Eliade. — Cluj-Napoca, 1980.

«специфически человеческого условия», сообщающего священный смысл самому существованию.

В этом метафизическом значении «вечные мифы», актуализируемые Элиаде в континууме воображаемых миров, имеют выраженную этическую направленность, а не сугубо познавательную ценность. Более того, в данном качестве многие из приводимых в подкрепление искомой и взыскуемой им «онтологии духа» научных фактов и доказательств не выдерживают строгой «академической» критики. Его метафизика действует в иных измерениях — экзистенциальном, моральном, в очеловеченном «священном» Космосе.

Над этим Космосом властны только законы духа. Органическим же их носителем предстают культурные традиции, которые и рассматриваются Мирчей Элиаде как предмет исследования истории религий — науки о духе, трактуемой им как метафизическое обобщение самого широкого диапазона, опирающегося не только на данные частных наук (истории, социологии, этнографии), но — и прежде всего — на припоминание. Элиаде прибегает к платоновскому понятию анамнезии, т. е. припоминания идей, запечатленных душой в прежних воплощениях: «Историк религий претендует на то, чтобы узнать, а также понять корни своей культуры, своей сущности. Ценой долгих трудов и анамнезии он должен прийти к припоминанию своей истории, другими словами, истории человеческого духа. Благодаря анамнезии историк религий в какой-то мере совершает «феноменологию духа». Но Гегель занимался двумя или тремя культурами, тогда как историк религий обязан изучить и понять историю духа в ее цельности — от палеолита до наших дней. Речь идет, таким образом, о подлинно универсальной истории духа»[37]

Сказанное представляется мне крайне важным для адекватной ориентации философской концепции Мирчи Элиаде в жизни идей, отражающих движения «абсолютного духа» Гегеля или «чистого разума» Канта. Нельзя забывать, что как «профессор метафизики» он воспитывался на классической немецкой философии, двадцатилетним юношей приобщился к экзотической для традиционного европейского мышления логике буддизма и живо реагировал на все современные ему течения европейской культуры — от витализма и интуитивизма до фрейдизма и экзистенциализма, вбирая их прежде всего на французской почве, но притом органически перерабатывая, приводя в соответствие со своим «мистическим» опытом.

Можно собрать свидетельства его знакомства с теми или иными авторами — философами, социологами, этнографами, востоковедами, историками, археологами, эссеистами, писателями — и, «распустив» сотканную им ткань «метафизики духа» на «нити» заимствований и влияний, утратить общее впечатление от картины мира, выпи-

[37] *Eliade M.* Incercarea labirintului. P. 106.

санной самим Элиаде. Логике этой картины ближе всего сказанное почитаемым им Дюркгеймом в завершение доклада на Международном философском конгрессе в Болонье (1911) — доклада, посвященного проблеме ценностных и прагматических суждений: «В конечном счете, задача социолога должна состоять в том, чтобы вернуть идеал во всех его формах в природу <...> все силы вселенной не просто завершаются в обществе, но, более того, они синтезированы в нем таким образом, что порождают результат, который по богатству, сложности и мощи воздействия превосходит все, что послужило его образованию. Словом, оно есть природа, но достигшая наивысшей точки своего развития, концентрирующая всю свою энергию, с тем чтобы в каком-то смысле превзойти самое себя»[38].

Элиаде попытался реализовать указанную Дюркгеймом сверхзадачу социологии как метафизик, разглядев синтезирующее начало «всех сил вселенной», сходящихся в обществе, в священном, явленном человеку в мифопоэтических образах. И он обозначил эту наивысшую точку развития вочеловеченной природы эллинистическим понятием Космоса — в качестве начала гармонического, противостоящего Хаосу. Всем своим творчеством он пытался показать и доказать присутствие этого креативного принципа в «человеческих условиях», настаивая на первородстве духовного опыта человечества перед прагматическими «обусловленностями» профанизированной истории.

Таков один из уроков профессора Элиаде — мыслителя, ученого и писателя, решившего в послевоенном Париже ответить своей работой силам «исторического момента», противопоставив им силу духа, покоящуюся на глубинных традициях человеческой культуры.

В настоящем томе представлены исследования Мирчи Элиаде, посвященные неуклонно привлекавшей его внимание проблеме, связанной с «открытием философского камня»: «разобраться в истории скрытой борьбы между экспериментом "мистическим" и экспериментом "научным"» (с. 41 настоящего издания)[39]. Заявленная в предисловии к «Азиатской алхимии» (1935) тема развивается в «Вавилонской космологии и алхимии» (1937). Проблема восходит к студенческому увлечению оккультными течениями, которое в «калькуттский период» обретает явную ориенталистскую направленность. Обе публикации рассматривались автором как отдельные выпуски «большой монографии» по восточной алхимии.

Замысел подобного размаха по столь «неактуальному» предмету практически невозможно было реализовать в условиях довоенной

Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр., сост., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. — М.: Канон, 1995. С. 304.

Рассел Б. Почему я не христианин. Сост., предисл. и примеч. А. А. Яковлева. - М.: Политиздат, 1987. С. 44-45.

Румынии — достаточно вчитаться в страницы, предваряющие «Вавилонскую космологию». Часть из нее с исправлениями и дополнениями была опубликована по-английски в первом выпуске журнала «Zalmoxis» (1938) и выпущена отдельной «тетрадью» под заглавием «Металлургия, магия и алхимия». Некоторые же фрагменты первой книги, как сообщает Элиаде, были переведены на французский язык и включены им в издание «Йоги» (1936). Двадцать лет спустя задуманное отчасти воплощается в «небольшой книге», озаглавленной «Кузнецы и алхимики» (1956), куда органично вошли многие сюжеты из ранних «бухарестских» публикаций, что-то повторяющие, что-то переосмысляющие, но сохраняющие тот же исследовательский пафос — стремление разгадать «ментальный универсум» древней и средневековой мистики, раскрыть идеологию и технику алхимии: «И если мы делаем упор в основном на китайскую и индийскую алхимию, то лишь потому, что, во-первых, они наименее известны, а во-вторых, в наиболее отчетливой форме демонстрируют экспериментальный и в то же время "мистический" характер своей техники» (с. 141).

Таким образом, сама по себе «азиатская алхимия» отступает на второй план, а «борьба» экспериментов оказывается переакцентированной, поскольку более показательным (в концепции Элиаде) становится состоявшийся «в истории духа» переход «от уровня сакрального опыта к уровню опыта профанного», нарушающий непрерывность (с. 142), т. е. преемственность восприятия ценностей одного и того же порядка, даже если они восходят к общим истокам. Это положение иллюстрируется разницей между «ритуальным сценарием» и отпочковавшейся от него «профанной драмой» (там же). Соответственно, «Кузнецы и алхимики» вобрали в себя и некоторые мотивы (и «примеры») из исследований Элиаде, посвященных истории религий, шаманизму, практике инициации. Доработка второго издания (1977) ограничилась дополнительными примерами и новой библиографией. Тогда же, в «чикагский период», было написано небольшое эссе ретроспективного характера «Миф алхимии» (1977). Ставшее еще одной главкой его «большой монографии» по восточной алхимии и оккультным учениям, так и не собранной «под одной обложкой», оно примечательно своим названием, которое, будучи реминисценцией «Мифа о воссоединении» и «Мифа о вечном возвращении», подключает алхимические изыскания Элиаде к системе его мифографии в целом, что и не нуждается в особых доказательствах.

К алхимическим «поискам абсолюта» тесно примыкает и сюжетно с ними переплетается эссе «Мефистофель и андрогин» (1962; в английском переводе — «Двое и один», 1965), в основу которого положен перекомпонованный и доработанный «Миф о воссоединении» (1942). Написанный в 1939 г., этот текст завершался словами: «Абсолютная реальность непереносима в актуальных условиях человеческого существования».

В целом публикуемые переводы охватывают важный для эссеистики Мирчи Элиаде и существенный для понимания его концепции мифического сюжет, отражая в основном труды румынского периода, а также тесно связанные с ними, хотя и появившиеся позже, французские и английские работы. Структура издания, таким образом, дает возможность не просто ознакомиться с одним из аспектов многогранного творчества Мирчи Элиаде, но и присмотреться к его лаборатории, к истории текста, оценить развитие авторского замысла и его воплощения.

Элиаде изначально рассматривает алхимию не как предшественницу химии, не с точки зрения предыстории естественных наук, а в качестве «спасительного» тайного знания, эзотерического учения, укорененного в древнейшие космологии, мифы и ритуалы, сопровождавшие некогда открытие и обработку металла, небесного (метеоритного) и земного (извлекаемого «из рудных жил»). Это — одна из форм иерофании. Потому-то алхимические символы обнаруживаются и в психологии личности (где они были выявлены Юнгом на уровне подсознательного) и в художественном творчестве, в частности, в театре. Как наука сотериологическая («спасительная»), нацеленная не на практическую деятельность, но на работу духа, на самоусовершенствование личности вплоть до достижения идеального состояния растворенности в космическом начале, алхимия продолжает, по мнению Элиаде, традиции восточной мистики и гностических ересей христианства.

Было бы точнее сказать, что любая мистика начинается как «рефлексия над неартикулируемым опытом, полученным в момент откровения» (по определению Бертрана Рассела, «Мистицизм и логика», 1914). Поэтому Элиаде прав, когда в поисках мистической рефлексии он обращается к натурфилософскому и религиозному опыту «неолитического человека», к древнейшим земледельческим цивилизациям, в недрах которых, по всей видимости, и зарождается мифотворчество как таковое. Но в попытке артикулировать этот «неартикулируемый опыт» в качестве откровения «священного» Элиаде порой неправомерно абсолютизирует многие рассматриваемые им символы и реалии культуры, лишая иные из них конкретной исторической почвы. Впрочем, в этом он следует самой логике «истинной мудрости» с ее эмоциональной верой в интуицию, «чувство единства», иллюзорность различий, благость бесконечного покоя, действительно вдохновляющими мысли и чувства человека, питающими его самые светлые идеалы, как замечает Б. Рассел в упомянутой статье[40]. Этот вдохновляющий эффект составляет основную интригу исследования «восточных наук» и оккультных течений, мистики и алхимии, предпринятого Мирчей Элиаде в начале его научной деятельности; он и остается объектом постоянных его раз-

Eliade M. Incercarea labirintului. P. 15.

мышлений над «феноменологией духа», становится одним из непременных условий иерофании.

Идеалом совершенства в числе многих других алхимических символов предстает андрогин, обретающий в авторском словоупотреблении особый смысл, на котором Элиаде постоянно настаивает: «...андрогин и гермафродит не одно и то же. В гермафродите оба пола сосуществуют. Вы видели скульптуры грудастых мужчин... — разъясняет он Роке. — Тогда как андрогин представляет идеал совершенства: оба пола в нем слиты... И это, я думаю, важно. Это другой вид человека, другой вид...»[41]

Во всем этом, как было сказано, не следует искать мистифицирующего подтекста или, хуже того, усматривать проявления подсознательного эдипова комплекса Фрейда, что превращается в интеллектуальную «игру в бисер» со свободными правилами манипулирования понятиями и реалиями культуры (Элиаде знал и не принял фрейдизм даже из рук обаятельного Юнга). Наряду с амбивалентным образом Мефистофеля — созидательного «духа зла», андрогин воплощает, по авторскому замыслу, принцип совпадения противоположностей, в трактовке которого он следует чуть ли не за Николаем Кузанским, приписывая названный принцип древнейшим иерофаниям, эпохе земных богинь, «Великих Матерей». И «Фауст» Гете, и «Серафита» Бальзака послужили для Элиаде своеобразным культурным фоном, оттеняющим рассматриваемую им идею совершенного человека, символом которого стало алхимическое понятие андрогина. Вместе с тем Гете и Бальзак, в свою очередь, оказываются неоспоримым идеалом творческой духовности на фоне последующей «декадентской» профанизации символики андрогина, его осмысления в качестве закомплексованного на своей ущербности «гермафродита».

Восходит же «другой вид человека» к Платону — к восхвалению Эрота Аристофаном, поведавшим гостям Агафона о существовавшем прежде третьем поле, который «...исчез, и от него сохранилось только название, употребляемое теперь как бранное слово — андрогины; и из этого названия видно, что они сочетали в себе оба пола — мужской и женский» («Пир», 189.Е)[42].

Платон — более чем «литературный источник» эссеистики Элиаде. Речь Аристофана включает также сквозную для его мифологии мысль о необходимом «почтении к богам», ибо «любовью называется жажда целости и стремление к ней», и Эрот сулит нам, «если только мы будем чтить богов, прекрасное будущее, ибо сделает нас тогда счастливыми и блаженными, исцелив и вернув нас к нашей изна-

Платон. Избранные диалоги. Сост., вступит. ст. и коммент. В. Асмуса. — М.: Худож. лит., [1965]; приведен отрывок в пер. С. Апта.

Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. — М., 1985. С. 244, ср. илл. 233.

чальной природе» (193.D). На том же пиру (в речи врачевателя Эриксимаха) звучит алхимическая идея всеобщей «сексуальности» — камней, металлов, растений, поскольку Эрот живет «...в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем» (186.A). Даже сочетание «Мефистофель и андрогин» присутствует в зародыше в платоновском «Пире», а именно — в переданном Сократом и приписанном мантинеянке Диотиме определении Эрота как «великого демона», «истолкователя и посредника между людьми и богами» (202.E). Платон мог дать начальный импульс трансформировавшейся мифологической концепции Элиаде лишь в качестве неотъемлемой составляющей ее культурно-философского субстрата, как одно из проявлений рассматриваемой им идеи «космической цельности» и один из истоков, подпитывавших античную и средневековую мистику.

Еще раз напомню, что как мифологические или религиозные представления, так и символы и понятия культуры, обладают в метафизике Элиаде реальным бытием. Все они — проявления человеческого сознания, его предметные формы. И мистика как таковая рассматривается им в том же качестве «предметной» культурно-исторической реальности. Если быть точнее, она синонимична в системе его терминологии (большей частью импрессивной) реальностям психологического порядка, в интерпретации которых, похоже, преобладает индивидуальное волевое начало; хотя социальные императивы, формирующие структуру личности, и осознаются, в «человеческих условиях» они выступают скорее как фактор «исторический», требующий преодоления (а не «космический», идеальный).

Понятно, что обращение к духовным ценностям чревато гипертрофированием личностного начала, сугубо психологической подоплеки тех или иных символов культуры, проявляющихся, однако, и действенных именно в силу своей традиционности, то есть социальной значимости. Значение символов утрачивается вместе с забвением или обновлением традиции, переосмысляющей их прежние смыслы (как это происходит и в языке), для «дешифровки» которых методы герменевтики оказываются малоэффективными. В этом случае необходимо сравнительно-историческое рассмотрение материала, которое в трудах Элиаде присутствует уже в силу широкого географического и хронологического охвата данных самых разнообразных традиций, однако оно остается на уровне своего рода стихийного «историзма» и подчинено общей метафизической схеме противостояния «Истории и Космоса» как разнокачественных условий человеческого существования.

Ограничусь одним примером, обнаруживающим упущенные возможности «разгадывания» глубинных смыслов исследуемой Элиаде мифологической символики и в то же время раскрывающим логику его умозаключений. Рассуждая о «созревании» рудных «эмбрионов» в лоне Матери-Земли, Элиаде обращается к «символизму треугольни-

ка», связанному с культом пещер: «Павсаний (II, 21, 1) говорит об одном месте в Аргосе, которое называлось *delta* и считалось святилищем Деметры. Фик и Эйслер интерпретировали "треугольник" *(delta)* как *vulva:* интерпретация приемлема при условии сохранения этим термином первоначального значения "матка" и "исток". Известно, что у греков *delta* символизировала женщину <...> Подобный символизм треугольника обнаруживается и в Индии» (с. 117). Как показал А. Д. Столяр, «треугольник» — одна из древнейших идеограмм каменного века, по принципу «часть вместо целого» символизирует «...вычлененное из всей женской фигуры "чрево" (но не вульву!), т. е. место таинственного зарождения новых жизней единоутробного в историческом смысле коллектива»[43]. Греческий (и индийский) символизм треугольника явно сохраняет отголоски доисторической традиции, возможно, и переосмысленной, если Элиаде прав, в ритуальной практике, связанной с добычей и обработкой земного металла. В аллегорической же терминологии алхимиков символика треугольника, разумеется, опосредована учением пифагорейцев; она вписывается в иную традицию — натурфилософскую, не уходящую за пределы исторического времени. Элиаде уподобляет и рассматривает в едином «гомологическом ряду» символику разных традиций как проявление одной и той же интуиции человеческого «духа» в его космической неизменности.

Последовательная идеализация *homo religiosus* ~ «человека религиозного», в том смысле, что сами человеческие качества подчинены этическим императивам «космической» иерофании, — отразилась на всей историко-философской системе Мирчи Элиаде и сказалась, в частности, на фактическом уравнивании магического и сотериологического принципов веры. С точки зрения отвергаемого автором «историзма» подобное равенство сомнительно, хотя оно и имеет определенные основания не только в аксиоматике Элиаде, но и в реальном смешении обоих этих начал в уже устоявшемся религиозном сознании. «Ибо вера в испытанную действенность магии значительно глубже, чем вера в действенность поклонения Богу, недоступному магическому воздействию вследствие своего могущества. Поэтому концепция "сверхчувственных" сил в качестве богов, даже в качестве надмирного Бога, отнюдь не устраняет древние магические представления (не устраняет их и христианство); однако она создает двойственную возможность отношения к этим силам...»[44]

Следует обратить внимание также на то, что и символичность магико-религиозного мышления, приписываемая Элиаде уже древнейшим иерофаниям, есть продукт относительно позднего перехода от конкретного, «опредмеченного» восприятия священного к абстраги-

Вебер М. Избранное. Образ общества. Пер. с нем, М. И. Левиной, А. В. Михайлова, С. В. Карпушиной. — М.: Юрист, 1994. С. 96.

[44] *Там же.* С. 82.

рованию в нем ценностного, знакового смысла. В «социологии религии» Макса Вебера специфическим для всего развития и упорядочивания отношений «духов», «богов» и «демонов» к людям, что со временем и формирует сферу религиозной деятельности, является «...не личность, безличность или сверхличность этих "сверхъестественных" сил, а то, что теперь в жизни играют роль не только вещи и события, которые существуют и происходят, но помимо них и такие, которые нечто "означают", и именно потому, что означают. Тем самым колдовство превращается из прямого воздействия силы в символику»[45]. Отсюда и возможность обозначения, допустим, некогда реального человеческого жертвоприношения при загрузке плавильной печи символическим ритуалом, как в случае приводимых в «Кузнецах и алхимиках» африканских примеров, свидетельствующих о достаточно продвинутом «ментальном универсуме» (в жертву приносятся цыплята, кусочки плаценты, волосы, ногти). Даже на уровне «неолитического человека», открытом Элиаде, символизация «священного» происходит лишь в силу и по мере совершенствования и осмысления навыков самой символической деятельности, что косвенно прослеживается, например, в логике превращения мнемонических (и магических) рисунков в предписьменности и в первые письменные системы древнего мира.

Тех или иных оговорок и уточнений требуют многие частные положения истории религий Элиаде, но тем самым и уровень заданного им метафизического обобщения оказался бы не только приниженным до значимости этих прагматических проблем, но и переориентированным от «феноменологии духа» на «феноменологию религии». Менее всего такая переориентация способствовала бы, на мой взгляд, пониманию авторской позиции, осмыслению этического пафоса метафизики Мирчи Элиаде, правильной оценке исторического смысла его «мифографии».

Образ идеального человека, даже если он «никогда не может быть реализован», остается постоянным объектом поисков Мирчи Элиаде. И сам этот поиск идеала мыслится им как некое имманентное, изначально свойственное человеческой природе качество, пусть и замутненное «историческими» условиями существования, но дающее импульс для вечного возвращения к истокам, воссоединения человека с Космосом, как спасительная интуиция, роли которой в метафизике Элиаде более всего соответствует сказанное М. К. Мамардашвили в его декартовских лекциях: «Интуиция... это осознание себя, своей активности, в содержании, которое мнится (лучше всего здесь подходит немецкий термин *gemeint)*. Если воистину дано (т. е. в предельном опыте и испытании самого себя), то определенность того, "как" дано, есть и определенность того, "что" да-

Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 241.

но, — последнее истинно определилось»[46]. Личный «мистический» опыт Элиаде во многом способствовал осознанию истинной определенности духовных поисков человечества.

Сравнивая работы разных лет, трудно обнаружить в них следы постепенного зарождения и развития мифологической концепции Элиаде. Речь может идти разве что о большей научной зрелости, большей уверенности в правильности избранной позиции и ее метафизической ценности. Такая исследовательская убежденность заметна уже в «Мифе о воссоединении», а к концу 40-х годов она становится профессиональным кредо автора, заявляющего, что историк религий «...не должен забывать, что явления, с которыми он имеет дело, обнаруживают в своей совокупности пограничные условия человеческого существования» и что «только историк религий может сказать самое главное по поводу религиозного факта в качестве религиозного факта, а не в его психологическом, социальном, этнографическом и даже теологическом качествах»[47]. Культурологический характер этой авторской установки очевиден. В ней и заложено почти неуловимое движение от ранних научных замыслов и начинаний «бухарестских» лет к обобщающим трудам «парижского» и «чикагского» периодов творчества Элиаде.

В предисловии к «Вавилонской космологии...» обращается внимание на то, что автором открыт новый метод, который, по его мнению, «еще никем не был использован и результаты которого уже сейчас представляются непредсказуемыми» (с. 81). Метод заключается в том, что исследуются «ментальные синтезы», радикально «видоизменяющие условия человеческого существования», преобразующие «его представления о Космосе»; эти синтезы, «превзойденные или искаженные последующими открытиями, являются подлинными фактами умственного и духовного развития человечества» (там же). Сопоставим с приведенным «эволюционистским» подходом, например, следующую цитату из «Кузнецов и алхимиков», дающую оценку космогоническим мифам и ритуалам: «Глубинный смысл всех этих ритуалов представляется очевидным: чтобы сделать нечто или *восстановить* жизненную целостность, которой угрожает болезнь, надо сначала вернуться *ad originem,* а затем повторить космогонию. Таким образом, инициационная смерть и мистическая тьма имеют еще и космологическое значение: воспроизводится первичное состояние, эмбриональное состояние материи <...> В современных терминах, инициационная смерть уничтожает Творение и Историю, освобождает от всех неудач и "грехов", то есть в конечном счете от ветшания, неотделимой от бытия человека» (с. 234). Здесь уже духовный опыт связан не с «преобразованием» представлений человека о космосе, но

[46] *Eliade M.* Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase. — P.: Payot, 1951. P. 10.
[47] *Eliade M.* Încercarea labirintului. P. 111–112.

с осознанием им непреходящей ценности своего «священного» космического существования, требующего периодического обновления. Сама же духовность становится абсолютом, универсальным принципом иерофании, открытой Элиаде в культурной традиции вневременной значимости и панойкуменического масштаба. Это вечное возвращение на круги своя.

Онтология духа обретает тем самым телеологическое звучание — целенаправленность, проистекающую из необходимости сохранения извечных культурных ценностей вопреки преходящим «грехам» истории. Соответственно, «новый метод» (уже сводившийся по своему существу к проникновению в сокрытый смысл изучаемого явления) незаметно поглощается традиционными приемами филологической реконструкции культурно-исторических реалий — герменевтикой (вскользь упоминавшейся выше) и тесно с ней связанным благодаря авторитету Вильгельма Дильтея сопереживанием или, точнее, вживанием в предстоящий «ментальный универсум», который необходимо «разгадать». Сам Элиаде дает следующее истолкование: «Герменевтика — это поиск смысла, значения или значений, которые на протяжении какого-то времени имели определенная идея или определенное явление. Можно написать историю разных религиозных понятий. Однако герменевтика — это выявление все более глубинных смыслов этих понятий. Прежде всего она является творческой для самого практикующего герменевтику. Усилия, которые прилагаются им для дешифровки откровения, присутствующего в религиозном творении — ритуале, символе, мифе, божестве... для того чтобы понять его значимость, функцию, предназначение, — эти усилия во многом обогащают сознание и жизнь ученого <...> Герменевтика является творческой и в другом отношении. Она приоткрывает определенные ценности, которые не были очевидными в плане непосредственного опыта»[48]. Понятно, что этот психологический по сути прием, обращенный прежде всего к интуиции, еще более приближает научную интерпретацию к творческому экспериментированию с «моделями мира» прошлых эпох и «экзотических» традиций. Столь же очевидно, что Мирча Элиаде, помимо философской герменевтики (от ее основоположника, Фридриха Шлейермахера, до Поля Рикёра, с которым был лично знаком по Чикагскому университету), мог опираться и на свой опыт йогической медитации, не говоря уже о его творческом воображении художника. Конечно было бы нелепо отделять Элиаде-писателя от Элиаде-ученого, но, коль скоро речь идет именно о его научных трудах, пусть и не «академических», следует иметь в виду, что его собственная деятельность в том или ином качестве подчинялась целесообразности целей и средств в соответствии со здравым смыслом и в согласии с культурными традициями и сложившимися в европейской философии, мифологии, истории религий научными парадигмами.

48 I
Eliade M. Incercarea labirintului. P. 158.

С настойчивостью опытного лектора, наставляющего аудиторию в азах своего предмета, Элиаде вновь и вновь возвращается к одним и тем же идеям и сюжетам, варьируя логику доказательств, звучание мысли, но следуя неизменному лейтмотиву — духовные ценности, и представляющие по сути своей подлинно человеческое качество, священны! С этим трудно не согласиться, даже сохраняя рационалистский скепсис по отношению к космическим мерам величия человека и человеческого разума, осмысливая не метафизику истории, а ее «физику», отнюдь не располагающую к оптимизму.

В поле зрения метафизики Мирчи Элиаде изначально оказались не гносеологические проблемы познания Природы и Человека, а донаучные натурфилософские и мистические течения, наряду с традиционными идеологиями Запада и Востока, подпитываемые волнами иррадиации из самых разнообразных центров культурного влияния, с равным безразличием несущими и духовные ценности, и ложные идеалы, и псевдонаучные представления, и обломки древних суеверий, предрассудков, магии, анимизма. Все это — необходимый фон как для деятельности духа, так и для осмысления условий человеческого существования. И в конечном счете история религий в трудах Элиаде естественно перетекает в историю культуры. Необходимо, правда, иметь в виду неизбежную субъективность любых культурно-исторических построений, независимо от авторской эрудиции и строгости методов, применяемых для реконструкции иного мировосприятия. Подлинно научный подход не в том, чтобы впадать в комплекс объективности, он — в осознании меры субъективности напрашивающихся умозаключений, характера ограничений, накладываемых возможностью проникновения во все более глубинные смыслы исследуемого явления. В этом отношении научное творчество Элиаде субъективно, но это субъективизм другого рода, чем тот, который может быть обнаружен в его художественных произведениях.

В комментариях к публикуемому тому переводов «алхимических» трудов Мирчи Элиаде уточнены отдельные культурные реалии, на которые опирается изложение, и приводятся самые необходимые сведения об оценке тех или иных фактов в современной науке. Никоим образом не следует рассматривать эту дополнительную информацию как попытку переоценки авторской аргументации и логики наблюдений, что и невозможно на заявленном уровне метафизического обобщения, адресованного к тому же «неспециалистам». Не являются предлагаемые комментарии и исчерпывающими — они рассчитаны на самую общую ориентацию в рассматриваемой автором проблематике; некоторые имена и названия, особенно восточные, искаженные не только при переходе от языка к языку, но и вынужденным упрощением транскрипции, уточнениям практически не поддаются.

На вопрос К.-А. Роке, как он оценивает свое творчество, Мирча Элиаде ответил: «Я рад, что еще продолжаю работу. Многое еще

осталось довершить. Но, чтобы судить о написанном, мои книги должны быть оценены в своей совокупности. Если они имеют какой-то смысл, какое-то значение, тогда оно проявляется только во всем творчестве <...> К сожалению, я не написал ни одной книги, которая выражала бы меня целиком. Некоторые из моих книг, несомненно, написаны лучше, плотнее, яснее других, а остальные изобилуют повторами, являются, возможно, полуэссеистикой... Но, повторяю: смысл моей жизни и все, что я сделал, могут быть прояснены только из целого»[49].

Пусть же читатель судит об этом «целом» не по впечатлениям, сопровождающим русские переводы книг, которые все еще весьма частично представляют личность автора, а следуя за движениями мысли Мирчи Элиаде, обратившись к его текстам.

Н. Л. *Сухачев*

Eliade M. Incercarea labirintului. P. 158.

Раздел I

АЗИАТСКАЯ АЛХИМИЯ

Alchimia Asiatica (1935)

Cosmologie si alchimie Babiloneana (1937)

Forgerons et Alchimistes (1956)

АЗИАТСКАЯ АЛХИМИЯ
(Китай и Индия)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Работа, которая представлена здесь читателям, — это, собственно, лишь первая часть монографии по азиатской алхимии. В силу обстоятельств, от авторской воли не зависящих, мне придется печатать эту монографию, как и последующие (по естественнонаучным и физическим представлениям Востока) отдельными выпусками. Я намеревался собрать весь массив текстов в одной книге, так явственнее была бы видна принципиальная особость того, что называют «восточной наукой». И если замысел не осуществился — то не по вине автора.

За данным выпуском — хочется надеяться, в скором времени — последует работа, посвященная целиком вавилонской алхимии[1], которая, будучи с 1925 г. перманентным предметом споров, ставит столько проблем, что их рассмотрение не уместилось бы в одной главе. По всей вероятности, именно с проникновения вавилонской алхимии в Египет начинается история европейской алхимии (александрийской, иранской, арабской, средневековой), все отчетливее проступают структурные отличия донаучной химии от алхимии. Проследить ход скрытого конфликта между «мистическим» экспериментом и экспериментом «научным» означало бы постичь весь ход трансформаций, приведших к рождению современного мира: захватывающая и чреватая подводными рифами задача, для подступа к которой нужен, помимо серьезного критического духа, солидный арсенал фактов и документов.

За предоставление мне этих фактов и документов считаю своим долгом принести благодарность профессорам Дж. Сартону (Гарвардский университет), Альдо Мьели (Международный комитет по истории наук), Эдмунду фон Липпманну (Халле), Шри Прапхулле Чандре Раю (Калькуттский университет), которые на протяжении десяти лет постоянно снабжали меня книгами, журналами и информацией. Исследование такого рода невозможно довести до конца вне

Здесь и далее цифра со звездочкой означает отсылку к Комментарию, помещенному в конце тома.

стен специальной библиотеки. Посему благодарю г-на Йогана Ванманена, секретаря Азиатского общества Бенгалии, который предоставил в мое распоряжение богатые коллекции Калькуттской библиотеки и оказывал мне всяческое содействие.

Мирна Элиаде
Апрель 1935

Глава I

Интерес к алхимии ученых и интеллектуалов вообще возбуждали в первую очередь «научные» фрагменты алхимической литературы. Алхимию изучали исключительно в качестве провозвестницы химии, прислушиваясь лишь к тем исследователям, которые демонстрировали в своих трудах набор добродетелей современного ученого: наблюдательность, скептицизм по отношению к легендам и мифам, некоторую способность к индукции и крайнюю степень благоразумия.

Я неоднократно пытался доказать, что такой подход к алхимии не всегда оправдан; что отнюдь не всегда и не везде она была прологом к химии; что если от алхимических техник в какой-то момент отделилась новая научная техника, давшая начало современной химии, это не означает, что все алхимические техники были прагматическими.

Настоящая работа ограничена областью собственно азиатской алхимии, т. е. не затрагивает алхимию арабскую, которая, по сути, является преемницей александрийской[2]. Вряд ли стоит добавлять, что в мои намерения и не входило исчерпать на этих страницах весь документальный материал, которым мы располагаем к настоящему времени. Я довольствовался тем, что начертил несколько ориентиров. В обоснование их, надеюсь, я не пропустил ни одного важного текста и не пренебрег ни одной критической работой.

Первый собственно алхимический китайский текст встречается в «Ханьшу»[3*], XXV, 12 recto, строка 8. Уэйли датирует его I веком[1], но текст этот древнее, поскольку его приводит знаменитый китайский историк Сыма Цянь (ок. 163 — 85 до н. э.)[4*] в своем труде «Шицзи»[2]. Его перевод, который я даю по Шаванну и Уэйли, как нельзя более точно выражает «сакральный» и ритуальный характер китайской алхимии.

Waley A. Notes on Chinese Alchemy. — Bulletin of the Oriental School of London. 1930. Vol. VI, fasc. 1. P. 3.

А именно: в «Трактате о жертвоприношениях *фэн* и *шань*». См.: Ed. *Chavannes.* Les Mémoires Historiques de Se-Ma Ts'ien. P., 1899. Vol. III, part II. P. 465. О принесении этих жертв см. примеч. Шаванна на с. 413 — 414; *Granet Marcel.* La civilisation Chinoise. - P., 1929. P. 451.

Маг Ли Чжао-цзюнь говорит императору У-ди[5*] (династия Хань): «Принеси жертвы котлу (*цзао*) — и сможешь заклясть (сверхъестественные) существа. Закляни (сверхъестественные) существа — и сумеешь превратить порошок киновари в желтое золото. Из этого желтого золота сможешь сделать сосуды для еды и питья. И тем продлишь свою жизнь. Продлив же свою жизнь, сподобишься увидеть «блаженных» (*сянь*) с острова Пэнлай, который находится посреди моря. Тогда сможешь совершить жертвоприношения *фэн* и *шень* и никогда не умрешь».

В приведенном тексте выделим три момента. Первое. Алхимическая операция (превращение киновари в золото) предполагает определенные религиозные действия (жертвоприношения и т. п.). Второе. Полученное золото усваивается с пищей и продлевает жизнь (мотив «эликсира жизни»). Третье. Живя этой новой, освященной жизнью, можно войти в непосредственную связь с «блаженными». Мы еще вернемся к этим «блаженным» с острова Пэнлай[6*], фигурирующего в многочисленных алхимических и религиозных легендах. А пока заметим, что алхимическое золото чрезвычайно почитается во всей китайской литературе. «Если из этого алхимического золота отлить тарелки и сосуды и если пить и есть из них, будешь жить долго», — говорит самый известный китайский алхимик Баопу-цзы (псевдоним Гэ Хуна[3]) . И уточняет магическую принадлежность алхимического золота: «Истинный человек делает золото, дабы, принимая его как снадобье (т. е. употребляя в пищу), стать бессмертным»[4]. Золото, полученное алхимическим способом, «рукотворное» золото, ценилось выше золота натурального, которое, правда, как мы увидим ниже, тоже имело магические свойства. Китайцы считали, что вещества, если они найдены в земле, нечисты и их надо «приготовить», как снедь, чтобы человеческий организм мог их усвоить .

Вот еще один текст об алхимическом золоте, в котором расписывается его чудотворное действие как «эликсира». Текст приведен в известном алхимическом сочинении Вэй Бояна (120 — 50 гг. до н. э.) «Цзян Тун Чжи»[6], что в переводе означает приблизительно «Единение сравнимых соответствий»[8*].

[4] *Waley*. Notes... P. 4. К вопросу о Гэ Хуне мы еще вернемся.

[4] Pao Pu tzu. Nei Pien. - *Johnson*. Chinese Alchemy. - Shanghai, 1928. P. 71. Книга Джонсона — единственная из ныне существующих исследований по китайской алхимии — не лишена ошибок и путаницы. См. рец.: *Laufer Berthold*. — Isis, 1929. Vol. 12. P. 330 — 332. Я не смог достать статью Notice sur l'or et sur la manière de l'employer, tiree d'un ouvrage chinois intitule: «Description des Arts de l'Empire», et traduite par M. C Landresse. — JA., 1823. P. 99 — 105. И знаю о ней лишь по библиографии: *Cordier H.* Bibliotheca Sinica. — P., 1884. Vol. I, col. 708.

[5] *Waley*. Notes... P. 18.

О полном переводе этого трактата сообщает Лу-цян У. См.: *Dr. Davis Tenney L.* Lu-Ch'iang Wu. Chinese Alchemy. - The Scientific Monthly. - N. Y., 1930.

Если даже трава цзи-шен может продлевать жизнь,
Почему ты не отведаешь Эликсира?
Золото по природе своей не подвержено порче;
Поэтому оно из всех вещей — наиценнейшее.
Когда мастер (алхимик) включает его в свой рацион,
Его жизнь приобретает длину вечности...
Стоит золотому порошку попасть в пять внутренних органов,
Туман рассеивается, как дождевые тучи от ветра...
Седые волосы вновь становятся черными;
Выпавшие зубы режутся на прежнем месте.
Немощный старик — снова пылкий юноша;
Дряхлая старуха — снова юная девушка.
Тот, чей облик преображен и кто избежал коварства жизни,
Обретает (славное) звание Истинного Человека.

Итак, цель китайского алхимика ясна. Золото нужно ему не для обогащения. Не нужно ему и большого количества золота. Он довольствуется несколькими крупицами — для приготовления «эликсира», т. е. питья, дарующего бессмертие. Как пишет самый сведущий и самый дельный синолог Бертольд Лауфер, «китайцы верили, что золото, полученное в процессе алхимической сублимации и трансмутации[9]*, наделено витальностью и наивысшей действенностью на пути к спасению и бессмертию; они алкали золота не как металла, но золота с трансцендентными свойствами, которое бы доставило духовность телу»[7].

Алхимия была лишь одной из многочисленных техник, посредством которых китайцы — и прежде всего даосы — искали бессмертия. Нет никакой надежды понять что-либо из китайской алхимии в отрыве от фундаментальных концепций китайцев о мире и душе. По их представлениям, все субстанции на земле и в космосе насыщены одним из двух основополагающих «элементов»: *инь* (женским) и *ян* (мужским) . Все сущее в тои или иной мере причастно к этим базовым элементам[8]. В некоторых физических телах доминирует мужской элемент *[ян),* в некоторых женский *(инь).* Со временем — и именно в кругах даосов[9] — элемент *ян* был отождествлен с *дао.* Этот термин непереводим, он охватывает слишком много понятий («путь», «универсальный принцип», «норма», «истина» и т. д.). Чем больше количество *ян* (т. е. *дао)* содержит субстанция, тем больше в ней благородства, чистоты, «абсолюта». Трансмутация металлов из низших и темных — в золото, благородное и сверкающее, — происходит через

Vol. 31. P. 229 ff, где цитируется много текстов из «Цзян Тун Чжи». Фрагмент, который мы воспроизводим, переведен Уэйли (Notes, p. 11).

[7] *Laufer.* Isis. P. 331.

Критической литературы по этим «Принципам» великое множество. Рекомендуем в особенности: *Maspero H.* La Chine Antique. P., 1927. P. 482 ff; *Granet M.* La Pensee Chinoise. — P., 1934. P. 115- 148; *Wieger P.* Histoires des croyances religieses et des opinions philosophiques en Chine. — Hien-hien, 1922. Ed. II, passim; *Forke.* Die Gedankenwelt der chinesischen Kulturkreises. — B., 1927.

[9] *Johnson.* Chinese Alchemy. P. 57.

устранение доли *инь* и приращение доли *ян* . Синтезированное, алхимическое золото выше самородного именно потому, что алхимические операции очистили его от всякого следа *инь.*

Все субстанции, которые содержат элемент *ян,* в той или иной степени обладают свойствами этого Космического Принципа. Кто причастен к *ян* — т. е. в биологическом плане усваивает вещества, богатые *ян,* — тот сопричастен всем благодатным свойствам Принципа, а это: чистота, здоровье, сила, долгожительство, бессмертие и т. д. — свойства, как мы видим, разного порядка: биологического, социального, духовного.

Итак, с древних времен китайцы окружали себя веществами, насыщенными *ян.* Носимые на теле, они служили порукой силы, здоровья, долгой жизни. Их присутствием человек причащался к небесной иерархии, которую они представляли, будучи символами Небесного и Солярного Принципа; вещества же, насыщенные *инь,* были символами Принципа Теллурического, плодоносной Земли, утробы, родящей металлы и растения. Золото, нефрит и другие вещества, богатые *ян,* не только даровали человеку, который их носил (или усваивал с пищей), долгожительство и отменное здоровье, но и помогали войти в гармонию с самим Принципом, чьим символом являлись, «поладить» с Космосом, стать органичным и, напрямую сообщаясь с нормами, ввести течение жизни в совершенное русло. Вот почему усвоение веществ, содержащих *дао* (т. е. *ян),* играло важную роль в жизни китайцев; это был вопрос не одной только гигиены, медицины или алхимии, но и добродетели — общественной, семейной, религиозной. Порядок усвоения этих веществ — через их эмблемы, через пищу, через ритуалы — был весьма сложным. Алхимию невозможно понять, не приняв во внимание этот сголь характерный для китайской ментальности порядок, который предписывает неустанный труд ради вступления в тесную связь с Принципами, в гармонию с нормами, приданными жизни, дабы ей течь сквозь человека без препятствий.

Перечень веществ, насыщенных *ян,* довольно длинен. Вещества эти собираются из всех царств природы. Свойства «эликсира» заложены в некоторых животных, среди них славятся черепаха[1], петух и журавль[1] . Черепаха и журавль — излюбленные эмблемы бессмертия. Из

Johnson. Chinese Alchemy. P. 74.

О символике черепахи см.: *Granet M.* Danses et Légendes de la Chine ancienne. - P., 1926. Vol. II. P. 411, 558, 603 ff.

Журавль считается в Китае птицей, которая живет сотни и даже тысячи лет. Китайские авторы описывают журавля неизменно в обществе «бессмертных» (*сянь*), которым он служит средством передвижения. (См.: *De Groot J.* The Religious System of China. - Leiden. Vol. IV. P. 232 - 233, 295). Журавлей рисуют на погребальной колеснице как символ перехода в бессмертие; в журавле вообще персонифицирован гений бессмертия (там же, с. 359). На картинах, изображающих восемь мифических «бессмертных» на их пути к острову

черепашьего панциря и из журавлиных яиц приготовляют настои, которые благоприятствуют наращиванию жизненной силы". Среди растений, в изобилии содержащих *ян* и служащих для продления жизни, следует упомянуть *цзи* («траву счастья», или «траву бессмертия», известную по китайской литературе)[14], сосну[15] и персик[16]. Баопу-цзы говорит: «Лучшее снадобье бессмертных есть киноварь, за ней следует золото, после него — серебро, затем разные виды растения *цзи* и напоследок пять видов нефрита»[1]. Все эти вещества либо принимали внутрь в виде самых разнообразных отваров, либо носили на теле.

Благотворная магия золота и нефрита применяется и вне биологической жизни. Золото, не подверженный порче, совершенный ме-

блаженства, журавль несет по воздуху их ладью (см.: *Werner.* Myths and Legends of China. — L., 1924. P. 302). Об иранских аналогах подобных легенд см.: *Sir Coyajee C.* Bahram Yastht, Analogues and Origins. - JASB, 1928. P. 203 - 221. О журавлином танце см.: *Granet.* Danses. P. 216 ff.

Johnson. Chinese Alchemy. P. 61 (цитата из Баопу-цзы). В большой китайской медицинской энциклопедии «Бэнь цао ган му» дается следующий рецепт: «Употребляй кровь из петушиного гребня три года — и будешь иметь в изобилии эссенцию *ян*». По древнему китайскому обычаю, при встрече Нового года следовало выпить куриное яйцо, чтобы запастись жизненной силой на весь год *(De Groot.* The Religious System. P. 361).

Траву *цзи* Мацумура отождествлял с Sesamun indicum (см.: *Johnson.* Chinese Alchemy. P. 60, note 38), где имеются и ссылки на: *Bretschneider E.* Botanicon Sinicum).

Считалось, что в сосне и кипарисе — неограниченное количество *ян* (см.: *De Groot.* The Religious System. P. 294 — 324). Гэ Хун, знаменитый алхимик, говорит, что тот, кто натрет соком кипариса ступни, «сможет ходить по воде, как посуху». А кто натрет все тело, станет невидимкой. Толченый плод кипариса, добавленный в светоч, дает пламя необыкновенной силы; если в земле есть золото или нефрит, пламя становится синим и отклоняется книзу. Проглотив тот же порошок, «будешь жить тысячу лет» (*De Groot.* The Religious System. P. 287).

И в персидской книге «Бундахишн» есть описание плодового дерева гокард, которое наделяет бессмертием всякого, кто вкусит от него (cap. XXVII, vers 4. - Pahlavi Texts. Vol. V, part I: Sacred Books of the East. P. 100).

От персиковой камеди человеческое тело начинает светиться, говорит Баопу-цзы.

Обо всем, что касается растений и плодовых деревьев, культивируемых в Китае, со ссылками на историю их распространения см., кроме «Botanicon Sinicum», обширную монографию: *Laufer Berthold.* Sino-Iranica. — Field Museum. — Chicago, 1919. Суммарные сведения о распространении индийских растений в Иране и Китае см.: *Eliade Mircea.* Cunoştinţele botanice in vechea Indie. — Buletinul Societăţii de ştiinţe din Cluj. Vol. V. 1931. P. 221 — 237. Китайцы издревле писали ботанические монографии. «Чжоу поу» («Трактат о бамбуках») был составлен в IV — V вв., а «Ча цзин» («Книга чая») написана Лу Ю во второй половине VIII в. Времена династии Сун[14] особенно плодовиты на подобные ботанические монографии. Среди них выделяется «Хань янь цзи» («Трактат об апельсинах») Чжи Лу[15a] (1178), переведенный Хэгерти (M. J. Hagerty) в «Тун Бао», 1929. Vol. XXII. P. 63 — 96, со вступлением Пеллиота (Paul Pelliot).

[17] *Johnson.* Chinese Alchemy. P. 34.

талл, и нефрит, «пища духов», употребляются для консервации трупов, передавая им свою эмблематическую силу, сохраняя нетронутыми, неизменными — подобно Принципу, который они представляют. «Если вложить золото и нефрит в девять отверстий на трупе, он избежит тлена», — говорит Баопу-цзы[18]. А в трактате «Тао Хун-цзин»[16] (V в.) имеется следующее уточнение: «Когда при вскрытии древней могилы увидите, что труп лежит как живой, знайте, что внутри его и снаружи находится изрядное количество золота и нефрита. По обычаям эпохи династии Хань, сановников и наследных принцев хоронили в одеждах, украшенных жемчугами, и при них клали нефритовые ларцы, дабы уберечь тело от разложения»[1].

Нефрит являет собой средоточие элемента *ян* и борьбы с распадом (с функцией элемента *инь*, чья динамика требует вечного превращения, вечного перегорания, норовя свести все в прах, подчинить Земле). Элемент *инь* — женский элемент— в миг смерти стремится всколыхнуть все, что есть жидкого в человеческом теле, все, что может служить орудием разложения. Этому разлагающему действию нефрит противопоставляет всю благодатную мощь *ян*. Нефрит принимали внутрь еще во времена династии Чжоу[17*]. А в позднем даосизме проводится мысль, что нефрит — пища духов и что он обеспечивает бессмертие[20].

Все эти символы и эмблемы не стоят особняком в социальной и духовной жизни Китая, но переплетены с ней. Нефрит играет существенную роль в древнекитайском обществе, формулирует его символику, питает его психологию. Не одной лишь причастностью к элементу *ян* и кдостижению «бессмертия» исчерпывается применение нефрита. Нефритовые запястья и другие украшения, носимые или надеваемые в определенных обстоятельствах, сами по себе — своим цветом, формой, звуком, который они издают при ударе друг о друга, — выражают социальное положение тех, на ком надеты '. Одновременно нефритовое украшение было и эмблемой духовного пути человека — не только ярлыком социального класса, официальной роли, которую он исполнял. Бань Гу пишет в книге «Бай ху тун»:[18] «Предметы, которые носят на поясе, указывают на помыслы человека и подтверждают его умения. Посему тот, кто культивирует нравственное поведение (*дао*, «путь» в понимании конфуцианства *), носит кольцо. Тот, кто закладывает в основу своего поведения разум и добродетель *[дао дэ* в понимании Лао-цзы), носит украшения *кун*.

См.: *Laufer B.* Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion. — Field Museum. — Chicago, 1912. P. 299, note. Заметки о нефрите, написанные европейцами до конца прошлого века, собраны в пространной библиографии: *Cordier H.* Bibliotheca Sinica. Col. 207 — 208. См. также: *Giseler.* Les symboles de jade dans le Taoisme. - RHR, 1932. № 2 - 3.

[20] *Laufer.* Jade... P. 299.

[20] *De Groot.* The Religious System. Vol. I. P. 272 - 273; vol. II. P. 395.

[21] *Laufer. Jade...* P. 197.

Тот, кто мастер решать (цзюэ) неприятные или спорные вопросы... носит половину кольца (цзюэ другим иероглифом). Так что по роду украшений, которые человек навешивает на свой пояс, можно заключить, в чем он искусен»[22]. Обо всех героях и императорах Древнего Китая есть легенды, где фигурирует нефрит[23]. О великом Хуанди[20*], первом императоре, говорится, что он принимал жидкий нефрит[24]. Я так подробно останавливаюсь на универсальном применении нефрита в коллективной и духовной (индивидуальное «бессмертие») жизни Китая, с тем чтобы как можно точнее обозначить роль нефрита в алхимии и органичную связь последней со всей китайской традицией; доказать, что алхимия отнюдь не просто наука (по крайней мере, в данной ее форме), а главное, что о ней следует судить по документам именно такого рода, а не по документам с признаками наукообразия.

При всем том в тексте «Тао Хунцзин» жемчуг тоже упоминается как элемент, который «защищает тело от разложения»[25]. В мифической истории Китая правители и герои часто являются, «убранные нефритами и жемчугами»[26]. Явственна связь жемчуга, этого драгоценного вещества, с драконом — фантастическим животным, спецификой Китая. Весь символизм жемчуга — женский — и выдает морскую традицию, противоположную материковой традиции нефрита. Жемчужина, воплощение женского принципа, символизирует жизнь и плодородие, будучи породнена с раковиной (вульва — раковина — жемчужина — второе рождение — бессмертие)[2]. Жемчужина и черепаха, по верованиям древних китайцев, растут и идут на убыль вслед за луной[28]. Вполне вероятно, что символизм жемчужины в самом деле принадлежит морской традиции, разделяемой, впрочем, самыми разнообразными этническими группами, южноазиатскими и микронезийскими, с видимыми отзвуками в Индии, — и что этот символизм долгое время шел параллельно символизму нефрита. Так или иначе, в текстах, которыми мы располагаем, жемчужина, хотя и воплощает в себе женское начало, наделена теми же счастливыми магическими свойствами, что и нефрит. (Может быть, это мощный отзвук эпохи матриархата и единоутробного родства?)[21]* Алхимики

[22] *Laufer.* Jade... P. 211.

[23] В рот умершим кладут нефрит и раковины. Ср.: *Granet M.* Danses et Légendes. Vol. I. P. 132, note.

[24] *M. Granet.* Danses et Legendes. Vol. II. P. 519, note.

[25] Ibid. P. 112.

[26] Ibid. P. 496.

[27] См.: *Elliot Smith G.* The Evolution of the Dragon. Manchester, 1919. P. 192 - 206, с соответствующей библиографией. Выводы Эллиота Смита следует принимать с осторожностью. Об индустрии искусственного жемчуга в Китае см.: *Cordier.* Bibliotheca Sinica. Vol. I, col. 708 - 709.

[28] *Granet M.* Danses et Legendes. Vol. II. P. 480, note.

реже употребляют жемчуг, чем золото и нефрит, но и жемчуг вписывается в пространный реестр их «рецептов бессмертия».

Китайцы, с их пристрастием устанавливать связи между всем и вся, открыли родство органов человеческого тела с теми или иными минералами[22]*. «Огонь в сердце красен, как киноварь, а вода в почках черна, как свинец», — говорит один из биографов знаменитого алхимика Люй Дэ[23]* (VIII в.)[29]. Всеобъемлющая пятерка *у-син* (вода, огонь, дерево, золото и земля)[24] с течением времени нашла применение во всех сферах бытия. Говорится о пяти видах отношений, о пяти добродетелях, пяти вкусах, пяти цветах, пяти тонах и т. д.[30]. Органы человеческого тела тоже соотносятся с пятеркой *у-син:* сердце имеет природу огня, печень — природу дерева, легкие — металла, почки — природу воды и желудок — земли[31].

При совершенном функционировании этих органов — всего лишь — человек пребывает в согласии с Космосом. Человеческое тело заключает в себе всю Вселенную, его питают те же силы, что одухотворяют Вселенную, оно переживает ту же внутреннюю борьбу (между *ян* и *инь*, например), что сотрясает Вселенную. Китайская медицина — как и алхимия, как и другие техники достижения «бессмертия», — зиждется на подобных «соответствиях». Невозможно разобраться в китайской алхимии, если не принимать во внимание всю систему мышления китайцев, которая остается в координатах Космоса и эмблематичности даже применительно к реалиям осязаемого мира.

Глава II

Из приведенных выше текстов можно заключить, что китайская алхимия относится к духовным, а не к научным техникам. Точные наблюдения и научные умозаключения, порой мелькающие в трудах алхимиков, слишком редки и случайны для того, чтобы сформироваться в начатки химии. Китайцы — народ крайне здравомыслящий, крайне прилежный. Не счесть сделанных ими открытий по всем физическим и биологическим феноменам — но алхимия не входит в

[29] Цит. по: *Martin W. A.* The Lore of Cathay. - N. Y, 1901. P. 60.

См.: *Dr. T. L. Davis, Lu-Ch'iang Wu.* Chinese Alchemy. P. 226. По словам китайского ученого Ляна , самую фантастическую схему соответствий *у-син* составил Люй Бувэй (ум. 235 г. до н. э.). См.: *Chavannes.* Le cycle turc des douze animaux. — T'oung Pao, 1906. Vol. VII. P. 96 — 98, где утверждается, что теория пяти элементов была заимствована китайцами у тюрко-монгольских народов; *Saussure L. de.* Les origines de l'astronomie chinoise. — T'oung Pao, seria I. Vol. XI. P. 208 — 288; *Forke.* The Theory of the Five Elements and the Classifications Based thereon. — Beibande zu den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, 1911 (Lu Heng. Vol. П, appendix). Несколько текстов, взятых из разных источников, публикует *Tucci G.* La Scienza nella Cina Antica. — *Mieli Aldo.* La Manuale di Storia della Scienza. Antichita, appendix П. - Roma, 1925. P. 547 - 550.

[31] *Johnson.* Chinese Alchemy. P. 102 (no J. B. Du Halde).

число наук, образовавшихся на основе этих открытий. Алхимия была и осталась духовной техникой, посредством которой человек усваивал нормативные добродетели жизни и искал бессмертия. Что, как не само Бессмертие, есть «эликсир жизни», цель всех мистических техник всех времен и народов? Поиски «эликсира» сближали алхимика с мистиком, ищущим путь к бессмертию, скорее, чем с ученым. А золото, «философский камень»[27*], имело, как мы убедились, функцию чисто духовную (концентрировать в человеке нетленный элемент *ян).* Иногда «эликсир жизни» и алхимическое золото изготовляли по одной и той же формуле'[2] — лишнее доказательство того, что золото, о котором идет речь в наших текстах, имело «мистическую» ценность: т. е. его усвоение даровало бессмертие. Ища философский камень, китайские алхимики думали, как стяжать бессмертие, а не богатство — золота в Китае было в изобилии[33]. Впрочем, его не всегда считали драгоценным и обладающим свойствами талисмана[34], в отличие от киновари, которую в Китае ценили в таком качестве еще с доисторических времен.

Исторические начала китайской алхимии предположительно связаны с искусственной добычей киновари[35] («органические» начала мы уже проследили: поиск бессмертия). Киновари в Китае всегда придавали свойства талисмана и высоко ценили ее как воплощение «бьющей через край» жизни. Красный цвет — эмблема крови, основы жизни — свидетельствовал о витальных свойствах этого вещества и, следовательно, играл решающую роль в обеспечении «бессмертия». В Китае еще с доисторических времен киноварь клали в могилы богатой знати, чтобы перевести умерших в вечность[36]. Не только красный цвет киновари делал ее проводником в бессмертие, но и тот факт, что при нагревании — «в огне, который превращает деревья и травы в золу»[37], — из киновари выделялась ртуть, т. е. металл, полагаемый «душой всех металлов»[38]. Поэтому киноварь считалась носителем *ян,* а ртуть ассоциировалась с *инь*[37]. Баопу-цзы утверждает, что если

Как в случае с весьма распространенным препаратом под названием *ба цюн дань,* «медикамент из восьми превосходных веществ» (куда входили киноварь, реальгар, сера, орпимент, бура и пр.)[38*], который служил в одно и то же время «эликсиром» и «философским камнем». См.: *Johnson.* Chinese Alchemy. P. 84.

[33] См.: *Laufer.* - Isis, 1929. Vol. 12. P. 331.

[34] См.: *Waley.* Notes... P. 17.

[35] *F. de Mely* в своей работе L'alchimie chez les chinoise. — JA, 1895. Vol. II. P. 314 — 340 утверждает, что в основе китайской алхимии лежит на самом деле орпимент. Я упоминаю это мнение, потому что Ф. де Мели еще цитируют специалисты по истории наук. По сути же, его работа ценности уже не имеет.

[36] *Dr. Black.* The Prehistory of Kanscu Race. - *Waley.* Notes... P. 15.

Johnson. P. 80, note 21 (цитата из Баопу-цзы).

[38] *Ed. von Lippmann.* Enstehung und Austreitung der Alchemie. — B., 1919. P. 459, со ссылкой на Berthelot и Ehrenfeldt.

Wieger. Les Peres du Systeme Taoiste. — Hien-hien, 1913. Vol. I. P. 14.

смешать три фунта киновари и фунт меда и высушить эту смесь на солнце, пока не получатся пилюли величиной с конопляное семечко, то стоит принять в течение года десять таких пилюль — и седые волосы потемнеют, на месте выпавших зубов вырастут новые и т. п. Если же принимать их и дальше, обретешь бессмертие[10].

Но не одни лишь попытки создать искусственную киноварь, по нашему мнению, способствовали развитию алхимии. Открытие металлургии тоже сыграло не последнюю роль — благодаря тем обрядам и мифам, которые она вызвала к жизни. Металлургия считалась деянием сакральным, и плавильные печи приравнивались к Принципам;[41] Юй[29*], легендарный герой и первый правитель Китая, увязывает пять плавких металлов с *ян,* а четыре — с *инь*[42]. Металлургия для древних китайцев не была делом мирским, прагматическим — но священнодействием, к которому допускались лишь определенные лица, знающие обряды. Плавильные печи рассматривались как своего рода судебные инстанции — лишь из-за того, что внутри них совершалось таинство, акт творения, «рождения» металлов. Печи умели распознавать добродетель[4], и ордалии предписывали бросать в них подозреваемых в преступлении. Закладка плавильни считалась заповедным деянием, его возлагали только на праведника, владеющего «обрядами ремесла»[44]. И початие горы для рудной добычи также было священнодействием, которое мог свершить не иначе как чистый муж, хранитель обряда.

Эта-то металлургическая среда и дала мифы, которые затем веками питали фольклор и духовную жизнь Китая. Священные узы между людьми и металлами, тайна «воскрешения» металлов из руды (феномен, который, как и выделение ртути из киновари, подталкивал к неясному еще предчувствию трансмутации, воскресения, бессмертия), соответствие флоры какой-либо местности ее металлургической подпочве[45] — все это издревле оплодотворяло духовную жизнь народа, который позже пришел к алхимии как к мистической технике, а не как к химической науке. Я подчеркиваю сакральное происхождение китайской алхимии с тем именно, чтобы не осталось сомнения в ее иррациональном, мифическом и мистическом характере. Возникшая в среде, насыщенной фантазиями, алхимия вобрала в себя элементы иррационального опыта, накопленного целым народом. Так что и в алхимии мы находим ту же озабоченность «космическим», тот же мотив гармонии с нормами и тот же поиск бессмертия.

[40] *Johnson*. P. 63.
Granet. Danses et Legendes. Vol. И. P. 483 sq.
Ibid. 496. См. И *Mely.* L'alchimie. P. 330, о различении металлов по «полам».
[43] Ibid. P. 491, п. 2.
[44] Ibid. P. 496.
[45] *Mely.* L'alchimie. P. 325.

К мифу об «островах блаженных», часто приводимому в китайских алхимических текстах, следует подходить с оглядкой на техники бессмертия, из которых самой замечательной стала со временем алхимия. Об этих островах подробно рассказывает в трех местах своих мемуаров историк Сыма Цянь. Во-первых[46], в главе, посвященной императору Цинь Ши-хуанди (249 — 210 гг. до н. э.)[30]*, тому, который построил Великую китайскую стену и который страстно желал раздобыть «траву бессмертия», что растет на трех мифических островах, горами возвышающихся посреди океана: Пэнлай, Фанчжан и Янчжэнь. Император посылает к бессмертным, живущим на них, некоего Синь Ши с многочисленной свитой юношей и девушек[47]. Второй пассаж мы находим у Сыма Цяня в главе XXVII («Трактат о жертвоприношениях *фэн* и *шень*»)[48]. Мы узнаем, что посланцы императора Хуанди возвратились ни с чем, сказав, что острова видели, но приблизиться к ним не смогли. И в третьем тексте Сыма Цяня (глава 118)[49] говорится, как закончилась эпопея походов за травой бессмертия. Синь Фу, другой посланец Хуанди, пускается в путь к мифическим горам со свитой из трех тысяч девушек и трех тысяч юношей, везя с собой «семена пяти злаков и множество разных работников». Однако миссия встречает по дороге тихое и плодородное место, Синь Фу оседает там и становится царем. Место это, как и «волшебные острова посреди океана», отождествлялось (Клапортом, а потом Шлегелем) с Японией. Шаванн признает, что такая гипотеза не исключается. Но гипотеза остается всего лишь гипотезой.

Мы полагаем, что легенды о волшебных островах, на поиски которых снаряжались посланники еще со времен династии Вэй[31]* (378 — 348 до н. э.)[50], следует считать скорее мифической традицией, описывающей раеподобные места, куда попадают святые или маги, чем смутной памятью о каких-то географических открытиях. Даже если бы в основе их были реальные морские путешествия[1], все равно строй этих легенд чисто мифологический. Три острова, где во дворцах, которые караулят полулюди-полузмеи, обитают «бессмертные» и где растут дарующие бессмертие травы, весьма напоминают мифи-

См.: *Chavannes.* Le cycle turc des douze animaux. Vol. II. P. 152.

Эту же версию см.: *Tscheppe P. Albert.* Histoire du Royaume de Ts'ien. — Varietes Sinologiques. — Shanghai, 1909. Vol. 27. P. 267, 271 по материалам, собранным Пьером Хуаном (P. Pierre Hoang) в обстоятельной монографии на китайском языке. В примеч. 1 к с. 267 работы Чеппе даются и более новые источники к вопросу об «островах».

[48] См.: *Chavannes.* Le cycle turc. Vol. III. P. 436 - 438.

[49] Ibid. Vol. II. P. 152 - 153, note.

По крайней мере, так нас уверяет Сыма Цянь. См.: *Chavannes.* Le cycle turc. Vol. III, part II. P. 436; Чеппе (с. 267, примеч. 1) тоже склонен, как и Шаванн, принять эту версию.

Последние этнографические исследования свидетельствуют, что морские путешествия в доцивилизованной Азии не принесли значительных открытий. К миграциям в южноазиатском мире мы намерены обратиться в отдельной работе.

ческие страны Шакадвипа и Шветадвипа[52] из индуистской традиции[32]* (кстати, *двипа* на санскрите означает остров) и чудесное озеро Анаватапта из буддийских легенд[53]. Эти мифические территории населяли бессмертные, и проникнуть на них можно было только посредством жертвоприношений, аскезы и благоговейной веры или при помощи магических сил (в случае с озером Анаватапта). Будда и буддийские святые в мгновение ока переносились по воздуху на Анаватапту — подобным же образом в китайских легендах журавли переносили по воздуху ладью с восемью бессмертными на «волшебные острова посреди океана»[54]. Перед нами легенды сходного рода: о волшебном месте, куда не может проникнуть никто, кроме святых или чародеев, и где не знают ни старости, ни смерти. В нашу задачу не входит анализ всех вариантов этой легенды, известной в разных частях света. Заметим лишь, что она соприкасается с неиссякаемым источником человеческих приключений: с поиском бессмертия и вечной юности. Именно под этим утлом зрения легенда об островах, населенных «бессмертными» и «блаженными», была усвоена алхимией и использовалась алхимиками.

Другие китайские императоры также предпринимали экспедиции за снадобьем, дарующим бессмертие, — как и попытки его изготовить. Те, о которых мы упомянем ниже, будучи реальными историческими фактами, вписываются и в историю китайской алхимии. Речь идет теперь не о легендарной траве бессмертия с «островов блаженных», а об алхимических препаратах, которые продлевают жизнь. Так, например, при дворе императора Тай-цзуна [3] (VII в.) жил брахман по имени Нараянасвамин[55], которого в 648 г. привез из Индии Ван Сюаньцзы[34*]. Этот брахман был алхимиком, изощренным в искусстве продлевания жизни, и до нас дошло описание его похождений в Китае. В 664 — 685 гг. буддийский монах Сюаньчжао по приказу Гао-цзуна[35] совершил поездку в Кашмир за индийским магом по имени Локадитья, который якобы владел эликсиром жизни[56]. Чингисхан в 1222 г. повелел даосскому алхимику Чаньчуню[36] прибыть в Самарканд. Этот Чаньчунь был ярым аскетом, принадлежащим к

Об индийских традициях см.: *Clark W. E.* Sakadvipa and Svetadvipa. — JAOS, 1919. Vol. 39. P. 209 — 242. Кларк опровергает гипотезу Вебера, по которой миф о волшебных островах на севере сложился в Индии под влиянием христианства. Изложение и критику проблемы см.: *Raychaudhury Hemchandra.* Early History of the Vaishnava Sect. - Calcutta, 1920. P. 68, 78 - 84.

[53] Тексты и ссылки см.: *Watters.* On Yuan Chwang's Travels in India. — L., 1904. **Vol.** I. P. 35.

Со временем сложился целый миф об этих «восьми бессмертных», питаемый не только верой в бессмертие, но и рядом суеверий даосизма эпохи его декаданса. См.: *Vetts W. P.* The Eight immortals. - JRAS, 1916. Vol. 48. P. 773 - 807; *Werner.* Myths and Legends of China. P. 288 - 304.

[55] *Waley.* Notes... P. 23.

См.: *Ed. Chavannes.* Memoires sur les religieux eminents qui allerent chercher la loi dans les pays d' Occident. - P., 1894. P. 21.

секте Чуань-чжэнь (основанной Ван Чжэ в первой половине XII в.), секте фанатиков, практиковавших аскетизм в строжайшей форме (ее члены не ели даже фруктов, не пили чая, а некоторые никогда не спали). Ученик Чанчуня по имени Ли Цзичан оставил описание путешествия своего учителя в Самарканд[57]. Когда Чаньчунь предстал перед Чингисханом и тот спросил его, владеет ли он эликсиром жизни[58], Чанчунь откровенно ответил: «У меня есть средства оберегать жизнь (талисманы против дурных влияний), но эликсира бессмертия нет». Чингисхан якобы пришел в восхищение от искренности алхимика...

Ничто так не выделяет китайскую алхимию среди «мистических» техник, как аскетические и ритуальные прелиминарии, которые предписывалось исполнять алхимику. Всякому действу должны были предшествовать посты, жертвоприношения и обряды очищения[59] — это касалось, естественно, в первую очередь тела и духа алхимика, а не его лаборатории. Изоляция от непосвященных была обязательным условием. Алхимическое действо, будучи священным актом, борьбой за бессмертие, должно было свершаться в абсолютной чистоте, вне всякой нечистой зоны. Ритмизация дыхания — практика,

ф

ическая для йоги , индийской техники , также была необходима китайскому алхимику.

Баопу-цзы говорит: «Начиная обучаться истинному применению дыхания, практикант должен сделать вдох носом, после чего защемить нос двумя пальцами и считать про себя удары сердца. Досчитав до ста двадцати, выдохнуть воздух через рот. При такой методе дыхания главное — чтобы уши не слышали шума ни вдоха, ни выдоха...

С помощью постепенной практики надо увеличивать время задержки дыхания... до тысячи ударов сердца. Когда старик достигнет этой стадии, он превратится в юношу...»[61]

Об упорядоченном дыхании (*лянь ци* — термин, который обозначает буквально «трансмутация дыхания») говорит и Лао-цзы в VI главе «Даодэцзин» , и Чжуан-цзы[38*]. В «Ежегоднике» великого даоса

The Travels of an alchemist. — L., 1931 (перевод Уэйли). В предисловии (с. 11 и сл.) имеется краткое изложение китайской алхимии. О секте Чуань-чжэнь см. с. 19.

[58] Ibid. P. 121.

[59] Тексты из «Цзян Тун Чжи» Вэй Бояна и из Баопу-цзы, в переводе Эдкинса (Edkins), об аскетических прелиминариях, необходимых для алхимических операций, см.: *Davis T. L* Lu-Ch'uang Wu. Chinese Alchemy. P. 230, 231, 234.

Обо всех индийских дыхательных техниках см. наши работы: *Eliade M.* Contributii la Psihologia Yoga. — Revista de Filosofie. 1931. № 1; Il rituale hindu e la vita interiore. — Ricerche Religiose, 1932. Vol. VIII. P. 486 — 504. Полная монография об идеях и практике йоги появится в течение этого года.

[61] См.: *Johnson.* Chinese Alchemy. P. 47 - 48 (Nei Pien, chapter VIII).

См.: *Groot J. de.* Religion in China. - N. Y., 1912. P. 156 - 157.

Люй Бувэя утверждается, что упорядоченное дыхание поддерживает в человеке свежесть и живость;[63] а Дун Чжуншу[39*] упоминает о дыхании[64] как о регуляции *увэй*[65] («действие в бездействии»[40*], очень важная концепция китайской философии). Люй Бувэй[66] уточняет к тому же, что дыхание следует ритмизировать, принимая определенную позу (*цзо гун,* буквально: «работа сидя»), что напоминает нам *асаны* индийских аскетов — позы, в которых совершается ритмизация и задержка дыхания *(пранаяма).*

Марсель Гране замечательным образом формулирует органическую и в то же время духовную функцию китайской дыхательной техники[67] — дыхания a la maniere d'un embryon (на манер эмбриона), обеспечивающего как жизненную полноту, так и экстатические состояния. «Тот, кто не желает, чтобы на него давили и им вертели, должен научиться дышать не только горлом, но и всем телом, начиная со ступней. Только такое дыхание, глубокое и безмолвное, рыхлит и обогащает материю. Впрочем, оно подходит как для времени *спячки,* так и для минут *экстаза.*

При таком способе дыхания достигается, если можно так выразиться, вальцовка дыхания, и живительная его сила выделяется в квинтэссенцию. Высшая цель его — установление своего рода внутренней циркуляции витальных принципов, дабы человек стал абсолютно герметичным и мог без всякого риска пройти испытание погружением в воду. Человек становится водонепроницаемым, автономным, неуязвимым — как только овладеет искусством питания и дыхания в замкнутом цикле, подобно эмбриону».

Кроме постановки дыхания, кроме предварительной аскезы и ритуального очищения, алхимику, как и всем прочим «стяжателям духа», стремящимся к совершенному равновесию и бессмертию (или в крайнем случае к продлению жизни), полагалась особая диета. Рецепты ее брались из «Бэнь цао», фундаментальной китайской *Materia Medico!'.*

Groot J. de. Religion in China. P. 159.

[64] Ibid. P. 160.

" Об *увэй* см.: *Granet.* La pensee chinoise. P. 524, 525, 545.

Johnson. P. 49, note 13.

Granet. La pensee chinoise. P. 514 — 515.

Суммарная информация о различных работах по медицине и фармакопее, входящих в коллекцию «Бэнь цао», есть у Сартона, см.: *Sarton G.* Introduction to the History of Science. Baltimore, 1927. Vol. I. P. 436, 498, 53!). Фатально, что в такой солидный труд, как у Сартона, просочились ошибки. В особенности не всегда точна информация о китайской науке. Сартон принимает псевдоним Гэ Хуна — Баопу-цзы — за название его же книги (с. 355). Интересное исследование о китайской диететике опубликовал *Chang T. T.* Chia Ming's Elements of Dietetics. - Isis. 1934. Vol. XX. P. 325 - 334. Цзя Мин[41*] жил в 1268 - 1374 гг., но его сочинение базируется на традиционной «Бэнь цао».

Впрочем, вещества, к которым обращалась алхимия, часто совпадали с теми, что употребляла медицина[69]. Особенно это относится к периоду, когда алхимия отдалилась от своей первоначальной цели (очищение духа через усвоение *дао* и достижение бессмертия) и ограничилась всего лишь продлением жизни.

Исторический обзор, пусть даже самый суммарный, китайской алхимической литературы не входит в задачу данной работы. К тому же трудов в этой области, которые отличались бы эрудицией и критическим духом, практически нет. За исключением Джонсона и Уэйли, мы располагаем лишь разрозненными заметками из ориенталистических журналов и архивов.

Упомянем все же нескольких крупных алхимиков Китая.

Самым знаменитым (и по праву) считается Баопу-цзы, под этим псевдонимом писал Гэ Хун (249 — 330)[70]. По собственному его свидетельству, он научился искусству алхимии у Цзо-цзы[42] (род. ок. 220 г.), чьи знания передались многим адептам[71]. Трактат Баопу-цзы не ограничивается алхимией, у автора есть и другие интересы, связанные с наукой о душе или с «естественными науками». Так, например, Гэ Хун — первый китайский автор, который воспринял идею животного происхождения асбеста, чем способствовал распространению на Западе легенды о саламандре[43*], обитавшей в Китае[72].

Любопытно отметить, что в четвертой книге эзотерического раздела Гэ Хун говорит о Хуан Бо (желтом и белом, т. е. об искусстве трансмутации металлов в золото и серебро) как о технике, отличной от добычи «эликсира жизни» и «философского камня»[73]. Это, по видимому, означает, что существовали две диаметрально противоположные практики: одна — занятая душой и бессмертием, другая — единственно трансмутацией, — но обе под названием «алхимия». Вероятнее всего, вследствие внешних влияний, проникших в Китай еще во II в. до н. э., там зародилась собственно алхимия, озабоченная не столько душой, сколько трансмутацией металлов.

Мы еще вернемся к этой проблеме. А пока констатируем, что «философский камень» имел в китайском языке много названий, которые мы можем разбить на две категории[74]. Первая касается искусства трансмутации, ей соответствуют три термина: *лянь дань* (вещество трансмутации); *вай дань* (вещество внешнее); *цзинь дань* (вещество золота). Вторая категория терминов выражает «мисти-

[69] *Handbury*. - Science Papers. P. 211 - 228; см.: *Johnson*. P. 103.
О Гэ Хуне см.: *Wieger P.* Histoire des croyances religeuses... — Hien-hien. Ed. II, 1922. P. 385 - 406; *Johnson*. P. 133 - 134; *Waley*. Notes... P. 9 - 11 sq.

[71] См.: *Waley*. Notes... P. 12.

[72] См.: *Laufer B.* Asbestos and Salamander. - T'oung Pao. Vol. XVI. P. 332 - 333

[73] См.: *Waley*. Notes... P. 12.

[74] См.: *Johnson*. Chinese Alcheme. P. 64, 78.

ческую» часть алхимии: *сянь дань* (вещество бессмертных) и *шэнь дань* (божественное вещество). Можно сказать, что перед нами две разных в структурном смысле техники: первая — чисто духовная (и уходящая корнями в духовную жизнь китайского народа), вторая — с прагматической тенденцией (какой в некоторых своих разделах была александрийская алхимия).

Пэн Сяо[44*], который жил в конце IX — первой половине X в., также проводит грань (как, впрочем, и Хуэйсы[45]) между «внешней» алхимией и алхимией «внутренней»[6]. Первая, называемая *вай дань,* использует осязаемые вещества (ртуть, свинец, киноварь и т. д.); тогда как «внутренняя» алхимия, или *нэп дань,* использует лишь «души» этих веществ[7]. С X в. даосская алхимия делается все более «духовной». Ее трансцендентные металлы, так называемые «души металлов», идентифицируются с определенными частями тела; а алхимические опыты производятся не с лабораторными инструментами и материалами, а непосредственно над человеческим телом. Другими словами, алхимия приравнивается к технике медитации, ментального очищения, воспитания души.

Подобное направление — истинно китайское, оно выросло в даосских кругах, где алхимию всегда считали духовной техникой, через которую душа очищается и стяжает себе бессмертие. Вместо того чтобы добывать, как раньше, алхимическое золото, а затем принимать его, усваивая вместе с ним его мистические свойства *(ян, дао),* даосский алхимик X в. отказывается от изготовления золота и сосредоточивает внимание на духовных возможностях алхимических операций. Приняв свой жизненный срок и жизнь своей души за металл нечистый и неблагородный, он пытается «трансмутировать» его в «золото», т. е. обрести чистую, автономную душу и вечную жизнь. Вместо того чтобы подвергать алхимическим операциям (очищение, обжиг и пр.) неблагородные металлы, он подвергает им непосредственно свое тело и свою душу. Алхимические операции всегда одушевлялись сильной волей к святости (усвоение благодатных качеств *дао* как путь к бессмертию). Но операции духовные, которые используют китайские алхимики начиная с X в., носят еще более выраженный «мистический» характер — теперь алхимия сводится, в сущности, к аскезе и молитве.

Данная концепция алхимии замечательно проиллюстрирована в «Трактате о Драконе и Тигре» (т. е. о свинце и ртути) Су Дун-по[46*], написанном примерно в 1100 году. Вот фрагмент из него:[78] «Дракон — это ртуть. Он есть семя и кровь (т. е. соответствует им в человеческом теле). Он выходит из почек и помещается в печени. Его

[*] Буддийский писатель (515 — 577)[4]

[6] См.: *Waley.* Notes... P. 15.

[7] The Travels of an alchemist. P. 13.

[78] *Waley.* Notes... P. 15.

знак — триграмма *кань* — ☵ . Тигр — это свинец. Он есть дыхание и телесная сила (соответствует им в человеческом теле). Он рождается в мозгу и хранится легкими. Его знак — триграмма *ли* ☲ . Когда мозг приходит в движение, вместе с ним оживляются дыхание и телесная сила. Когда почки набухают, тогда начинается ток семени и крови».

Превращение алхимии в технику аскезы и медитации находит высшее развитие в буддийском даосизме XIII в., когда школа Дзен ' и ее практика входят в моду[4] . Главный выразитель принципов этой даосско-дзенской алхимии — Гэ Чанкэн, известный также под именем Ячжуань[49] . Он так описывает три методы внутренней алхимии[80]. Согласно первой, тело играет роль свинца, а сердце — ртути «Концентрация» *(дхъяна)* замещает собой необходимую жидкость, а искры разума— необходимый огонь[8]. «Благодаря этой методе,— добавляет Гэ Чанкэн, — беременность, которая протекает обычно десять месяцев, может занять одно мгновение»[82]. По второй методе, дыхание замещает собой свинец, а душа — ртуть. Циклический знак «лошадь» замещает огонь; циклический знак «крыса» замещает воду. По третьей методе, семя замещает собой свинец, а кровь — ртуть[83]. Почки замещают воду, а мозг — огонь.

Мистический синкретизм и тантрические влияния этих алхимических метод очевидны, что признает, впрочем, и сам автор трактата. «Если нам возразят, что на самом деле это и есть метода дзен-буддистов, мы ответим, что под Небесами не существует двух Путей и что Мудрые всегда исходят из одной сердцевины»[84].

Школа Дзен *[дхъяна* на санскрите означает «мистическая медитация») зародилась в Китае в VI в., ее идеи завез из Индии в 527 г. Бодхидхарма. Эти идеи пользовались большим успехом в Японии, где распространились в конце XII в Медитативные и аскетические техники, которые составляли дзен-буддизм. имели тантрическое происхождение. Тексты, комментарии и библиографию см. в нашей книге по йоге, которая готовится к выходу в свет.

[80] *Waley.* Notes... P. 16 sq.

Речь, как мы видим, идет о «единении» через медитацию; алхимическая операция превращается в мистический опыт.

«Китайцы говорят, что процесс произведения на свет ребенка, если изменить его направление, может произвести философский камень» (*Waley.* Notes.... с. 16). Роды и зародыш — символы, часто встречающиеся в алхимической литературе. Некоторые индийские ритуалы, **чья** темная магия еще слишком мало изучена, даже нуждаются в зародышах и детских трупах (*Meyer.* Arthashastra: подробности цитируются на с. 379, 649 и др.). Тантрические жертвоприношения иногда включают в себя вспарывание живота беременной женщины для изъятия зародыша.

Здесь легко усмотреть следы мистической эротики тантрического происхождения. См. нашу книгу о йоге.

[81] *Waley.* Notes... P. 16.

Я упомянул о существовании алхимии с «естественными», далекими от «мистики» тенденциями: об алхимии, которую китайцы назвали внешней (*вай дань)*. Есть вероятность, что она сложилась в результате внешних же влияний — придя либо через Иран[85], либо от арабов, морским путем[86]. Так или иначе, алхимия этого рода не была специфически китайской, слитой с духовностью китайцев, с их воззрениями на мир. Это была новая техника, которую они усвоили, впрочем, не без пользы для себя, поскольку алхимические знания весьма способствовали развитию китайской индустрии[87]. Внешними влияниями (будь это домусульманская алхимия Центральной Азии или греческая химия, распространяемая через посредство арабов) можно было бы объяснить присутствие в Китае, с определенного времени, «естественной» алхимии.

Но можно предложить и другую гипотезу относительно двух ветвей алхимии. Не исключено, что они соответствовали двум разным ментальным структурам: мистической, трансцендентной (с корнями в доисторическом Китае) и светской, естественнонаучной. В таком случае внешние влияния просто дали пищу стремлению к практике, эмпирике, свойственной светской ментальной структуре.

Иранская астрология повлияла на китайскую астрологию и алхимию (см.: *Saussure L. de.* Les origines de l'astronomie chinoise. P., 1930, passim. Многочисленные растения из Западной Азии были завезены в Китай через Иран еще во второй половине IV в. до н. э. (см.: *Laufer B.* Sino-Iranica. P. 189). Ань Шигао, знаменитый переводчик буддийских сочинений, прибыл из Парфии в Китай во II в.[51], он был знатоком магии и астрологии своей родной страны (см.: *H. Maspero.* Comunautes et moines bouddhistes chinoise au II-e et III-e siecles. — BEFEO. 1910. P. 232 sq; *Prabodh Chandra Bagchi.* Le Canon bouddhique en Chine. Les traducteurs et les traductions. P., 1927. Vol. I. P. 8, 23; *Pelliot P.* T'oung Pao. 1919 - 1920. Vol. 19. P. 64 sq). В словаре алхимических терминов, «Ши яо эр я», составленном Мэй Бяо[3] (VIII — IX), имеется очень много иностранных терминов, даже санскритских. Мы располагаем к тому же сведениями об алхимической книге под названием «Трактат правителя У (т. е. Центральной Азии) Ялкат» (см.: *Waley.* Notes... P. 14). Этот Yalkat (или Yakat) имеет ярко выраженную иранскую форму. Роль Парфии в китайско-римской торговле[3] подтверждена свидетельствами китайских историков, см.: *Hirth F.* China and the Roman Orient. Shanghai, 1885. P. 42, 70, 173, 174.

Роль арабов в установлении торговли между Китаем и Западом[54] проиллюстрировали F. Hirth и W. W. Rockhill в переводе из ChanJu Kua: His work on the Chinese and Arab Trade... entitled Chu-fan-chi. - Petersburg, 1911. P. 2 - 15.

Лауфер показывает в своей работе «The Beginnings of Porcelain in China» (Chicago, 1917), что как паста *лю ли* (используемая при изготовлении витражей), так и глазурь были испробованы сначала даосскими алхимиками (с. 142, 118). Соли мышьяка, которыми манипулировали алхимики, нашли применение в различных производствах и в сельском хозяйстве (см.: *Muccioli M.* L'arsenico presso i cinesi. — ASS. Vol. VIII. P. 65 — 76; и особенно с. 70—71). О применении алхимических наблюдений в керамическом и металлургическом производстве см.: *Ed. v. Lippmann.* Enstehung und Ausbreitung der Alchemie. — B., 1919. Vol. I. S. 156; 1931. Vol. II. S. 45, 66, 178 ss.

88

Гипотеза принадлежит Уэйли (Notes... P. 24).

Глава III

По наблюдениям иноземных путешественников, посещавших Индию, — европейцев ли, восточных ли жителей, — некоторые индийские аскеты и йогины[59] знали и применяли алхимические препараты для «продления жизни». Речь идет не о традиционной фармакопее индийских схимников, о лекарственных или употребляемых в пищу растениях, сведения о которых в среде аскетов передавались из поколения в поколение. Иноземные путешественники имели в виду именно алхимический напиток иногда растительного, иногда минерального (на базе ртути) свойства. Заметим: алхимия в Индии весьма ощутимо присутствует в религиозных и практикующих аскезу кругах. Следовательно, как и китайская, индийская алхимия граничит с магией и религией: точнее сказать, она примыкает к духовным, а не к эмпирическим техникам. Но заглянем в записки путешественников.

Марко Поло[56*], упоминая о chunghi (йогинах)[89], которые «живут до ста пятидесяти, а то и до двухсот лет», рассказывает: «Они принимают весьма странное зелье: делают микстуру из серы и меркурия[57*] и пьют ее по два раза в месяц. Она-то, по их словам, и дает такую долгую жизнь, если пить ее сызмальства»[90]. Марко Поло довольнотаки приметливый наблюдатель, хотя в том, что он вообще говорит о йогинах, не видно большого к ним интереса. Зато неподдельный интерес к ним проявлял Франсуа Бернье[58*], доктор медицины из Монпелье. Он посвятил жизни аскетов и обычаям монахов несколько проницательнейших страниц. Бернье удалось подметить разносторонность аскетических сект, и он тоже упоминает об алхимических познаниях некоторых йогинов[91]. «Есть иные — весьма странные персонажи, они без конца кочуют с места на место; это люди, которые всем пренебрегают, которым ни до чего нет дела; они знают секреты — молва говорит, они умеют делать золото и столь искусно приготовлять ртуть, что одна-две пилюли, принимаемые по утрам, возвращают телу отменное здоровье и укрепляют желудок, так что он может переварить что угодно...»

Другие описания йогинов см.: *Reinaud.* Relation de voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et a la Chine. — P., 1845. Vol. I (перевод из Абу Саида аль-Хассана из Сириафа[59]. P. 133— 134); *G. Phillips.* Calicut and Aden. — JRAS, april 1896. P. 343 (перевод пассажей из путешествия Ма Хуаня в Кочин[60*]; *(W. W. Reckhill.* Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coasts of the Indian Ocean, part IV. — T'oung Pao. 1915. Vol XVI. P. 450 — 451 (отсылки к Ибн Батуте, Никколо ди Конти, Дуарте Барбоза — о йогах Малабара[1]); *Fryer.* A New Account of East India and Persia *(Ed. W. Crock,* 1912). Vol. I. P. 138; vol. II. P. 35, 77, 104. Тексты и библиографию по проблеме см. в нашей монографии о йоге.

[59] *Yule.* Travels of Marco Polo. Edited by H. Cordier. 1905. Vol. III. P. 365 ff.

[1] Voyages de François Bernier, Docteur en Medicine de la Faculté de Montpellier. Amsterdam, chez David Paul Marret, 1723. Vol. II. P. 121 - 131.

Эти документы недвусмысленно утверждают: определенному классу странствующих индийских аскетов ведомы алхимические рецепты. Показателен факт, что только в Китае и в Индии алхимические препараты, будь то алхимическое золото или производные ртути, принимают внутрь. Показательно также, что алхимией занимаются только определенные секты аскетов: «странные персонажи... которые всем пренебрегают, которым ни до чего нет дела». Мы увидим ниже, что это — тантрические секты, то есть принадлежащие тому раннесредневековому течению мистического синтеза, которое вобрало в себя все духовные техники Индии, вплоть до самых «примитивных» .

Сведения о том, что индийские аскеты владеют секретом продления жизни с помощью лекарственных веществ, мы встречаем и в других документах. «В одной книге я прочел, что правители Туркестана послали послов к индийским царям с грамотами, в которых говорилось, что они, правители, прослышали, будто в Индии можно раздобыть снадобья, продлевающие жизнь, и что будто с их помощью индийские цари доживают до преклонных лет... и что правители Туркестана просят, чтобы им передали хоть немного такого снадобья, равно как и сведения о методе, благодаря коей *риши* (мудрецы) столь долгое время сохраняют здоровье[93]. Легенда о растении, которое произрастает в Индии и дарует вечную жизнь, ходила в Персии еще во времена царя Хосрова[62*] (531 — 578)[94]. Но напиток, обеспечивающий бессмертие, упоминается и в «Гирлянде джатак»[63] (собрании повестей о предыдущих жизнях Будды), хотя тут, возможно, алхимия ни при чем, а скорее имеется в виду легенда об амброзии[95].

По словам Амира Хосрова[64*], долгожительство достигается индийцами и через замедленную ритмизацию дыхания *(пранаяма)*, чисто йогическую технику. «...Благодаря своему искусству брахманы умеют продлить свою жизнь, сокращая число ежедневных вдохов и выдохов. Один йог, которому удалось таким образом обуздать дыхание, прожил триста пятьдесят и более лет»[96].

В рамках данной работы нет места для критической истории или философского изложения тантрической теории и практики. Суммарная информация найдется в любом пособии по буддизму или индуизму. Наиболее подробные трактаты принадлежат сэру Джону Вудрофу (Артур Авалон) [Woodroffe, Arthur Avalon]. Об отношениях между тантризмом и собственно йогой см. нашу монографию, которая скоро выйдет из печати.

Перев. см.: *Elliot.* The History of India as told by its own Historians. — L., 1869. Vol. II. P. 174.

[94] *Reinaud.* Mémoires sur l'Inde anterieurement au milieu du XI siecle d'apres les ecrivains arabes, persans et chinois, p. 130. - MAI. - P., 1849. Vol. 18. P. 1 - 399.

[95] Ср. описание легенд об амброзии: *G. Dumezil.* Le Festin d'Immortalité. P., 1924; *Wünsche.* Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswater. — Lpz., 1905.

Khusru Emir. Nuh Sipihr (Девять небесных сфер). Перевод текста см.: *Elliot.* The History of India... - L., 1871. Vol. III. P. 536 - 564.

Амир Хосров приводит и другие подробности о талантах индийских аскетов, и его рассказ согласуется с местными преданиями и фольклором о йогинах. «Они умеют предсказывать будущее по дыханию, выходящему из ноздрей, по тому, насколько заложена правая или левая ноздря. Они умеют также наполнить чужое тело своим дыханием. В горах на границе Кашмира много таких людей... Они могут взлетать на воздух, как куры, сколь бы это ни казалось невероятным. Могут даже делаться по своему желанию невидимыми, смазывая сурьмой себе глаза. Только те, кто видел все это воочию, поверит в такие чудеса».

Все эти легенды вводят нас в естественную среду, где развивалась индийская алхимия. Магические способности, поиск продления жизни и бессмертия — вот цель, преследуемая индийскими аскетами-алхимиками. Мы не найдем здесь «научных» устремлений, рьяного желания познать природу и ее законы. Зато найдем извечный мотив мистики, не зависящий от географии, — бессмертие. Найдем магические техники, направленные на потенцирование человеческой жизни, а это и есть первостепенная цель тантризма. Аскетов, которые умеют «взлетать на воздух» и владеют магическими силами, знает и китайский фольклор, сложившийся вокруг «сверхъестественных островов» и алхимии. Впрочем, йогическая практика, дающая способность летать (*дехаведдха*), упоминается и в алхимическом трактате «Расарнава» , что еще раз доказывает, сколь тесна связь между йогическими и алхимическими техниками.

Самый внятный текст относительно продления жизни с помощью алхимии встречается у аль-Бируни[65] в его книге об Индии[98]. Аль-Бируни (973 — 1048) многократно наезжал в Индию между 1017 и 1030 гг. и овладел санскритом настолько, что перевел на него ряд книг с арабского и несколько европейских научных трактатов («Начала» Эвклида, «Альмагест» Птолемея и т. д.). Аль-Бируни — скептик, но человек для своего времени поразительно осведомленный[99] . Сообщив читателю, что индийцы знакомы с алхимией вообще (о которой он не выведал ничего определенного, поскольку ее держат в секрете, — но подозревает, что это — минеральная алхимия), он добавляет: «У них есть и собственная наука, подобная алхимии. Называют ее *расаяна* - от rasa — *золото*[100]. Она являет собой свод определенных действий и лекарственных прописей, главным образом растительного свойства. Все вкупе поправляет здоровье тем, кто был

Praphulla Chandra Ray. A History of Hindu Chemistry. — Calcutta, 1903. Vol. I. Ed. II. P. 76 (предисловие).

[98] *Sachau C.* (ed.) Alberuni's India. New Edition. - L., 1910. Vol. I. P. 188 - 189.

Краткое резюме его рассказа об алхимии см.: *Mieli Aldo.* Pagine di Storia della Chimica. Roma, 1922. P. 217 - 233.

Тут, бесспорно, ошибка, потому что rasa на санскрите означает «сок» или «ртуть» (и именно таков алхимический смысл этого слова), а в значении «золото» мы находим его разве что в индийской лексикографии.

безнадежно болен, и дарует молодость старикам, так что они возвращаются в пору своей возмужалости: седые волосы вновь делаются черными, воскрешается острота чувств и юношеская сила — даже для половых сношений, — а жизнь человеческая на этом свете продлевается до изрядной длины. Что ж в том такого? Разве мы не упоминали, опираясь на слова досточтимого Патанджали[67*], что одна из метод, ведущих к освобождению, есть *расаяна*?»

Из этого фрагмента текста аль-Бируни можно сделать заключение о наличии в Индии «собственной» алхимии, наряду с алхимией обычной, минеральной, которая состоит из ряда операций (сублимация, кальцинирование[68*], анализ) и о которых аль-Бируни узнал в Индии понаслышке. Вполне вероятно, что аль-Бируни, будучи человеком энциклопедической культуры, прослышал об арабской алхимии (т. е. имеющей александрийское происхождение) еще в своем родном городе Хорезме. И вероятно, «собственная» индийская наука, называемая *расаяной,* была совершенно не похожа на ту, обычную, раз аль-Бируни разделяет их в своем рассказе. «Собственная» алхимия индийцев занималась не физико-химическим миром, а омоложением человека, его долголетием и бессмертием. Т. е. смыкалась с магико-мистическими техниками.

Свидетельство аль-Бируни подтверждается главой, которую Мадхава[69] в своем трактате об индийских философских системах «Сарва-даршана-самграха» («Всех воззрений собрание») посвящает алхимии[101]. Трактат написан около 1350 г. и числит среди включенных в него философских и мистических систем так называемую «меркуриевую науку» (*расесвара-даршана*). По этой *даршане,* освобождение зависит от «стойкости человеческого тела», а потому ртуть, которая способна укреплять тело и продлевать жизнь, также принадлежит к средствам освобождения. В одном тексте, цитируемом в «Сарва-даршана-самграха», говорится, что «освобождение происходит от знания, знание — от учения, а учение доступно лишь тому, что обладает здоровым телом». Аскет, который стремится к освобождению духа в этой жизни, говорит Мадхава, вначале должен обрести «славное» тело. А поскольку ртуть производится через созидательное соитие Хары с Гаури, а слюда производится Гаури, — ртуть и слюда отождествляются с верховным богом индуизма и с его супругой (Хара и Гаури)[70]*, становясь таким образом космическими принципами. «Славное», божественное тело могут обрести с помощью ртути и люди. Среди тех, кто обрел «меркуриево тело» и, соответственно, свободу еще в этой жизни, упомянуты Чхарвати, Капила, Вьяли, Капали, Кандалаяна. Некоторые из этих легендарных персонажей, например, Вьяли и Капали, принадлежат тантрическим традициям и входят в перечень восьмидесяти четырех «магов», *сиддхи*.

Санскритское издание: «Anandashrama Series» (Benares). Ed. II. P. 78— 83; английский перевод: Cowell and Gough. Ed. IV. - L., 1904. P. 137 - 144.

Мадхава проявляет сотерическую[72*] функцию алхимии. «Меркуриеву систему не следует рассматривать просто как похвалу этому металлу. Меркурий прямо ведет — через сохранение тела — к высшей цели, освобождению». Освобождение же есть единственная цель индийской философии и мистики; так подтверждается присутствие алхимии в одном ряду с этими духовными дисциплинами. В алхимическом трактате «Расасиддханта», который цитирует Мадхава, говорится: «Освобождение жизненного духа (*джива*) изложено в меркуриевой системе». В тексте же из «Расарнавы» и в тексте, который Мадхава не называет *(anyatrâpi)*, говорится, что в богоугодные поступки зачитывается созерцание ртути, точно так же, как поклонение фаллическим эмблемам Бенареса или любого другого святого места.

Эти тексты недвусмысленны: алхимические операции, собранные под названием *расаяна*, суть скорее действа духовного порядка, чем лабораторные опыты. Преследуется, с одной стороны, цель очищения духа, а с другой — транссубстанциализация тела. Обе эти операции имеют тантрическую природу, а значит, принадлежат духовной технике, а не дохимической науке.

В Индии и по сей день сохранилось поверье, что некоторые йогины владеют секретом продлевания жизни и трансмутации металлов. Уильям Крук в одном из своих антропологических опросов[102] записывает: «Йоги утверждают также, что якобы умеют превращать медь в золото, — умение, которое, по их словам, идет от некоего аскетического ордена времен султана Алтитмиша». О *саддху*-алхимике упоминает и Оман, довоенный специалист по Индии[103].

Алхимия, которую практиковали в среде индийских аскетов, не испытала на себе сколько-нибудь заметного влияния со стороны ислама. Мусульмане принесли в Индию начатки александрийской алхимии, которые они узнали через посредство сирийских толмачей. Но эта греко-египетская алхимия слишком уж разнилась от *расаяны* индийских аскетов. Первая была, или предполагала быть, предхимией, наукой; вторая оставалась духовной техникой, напрямую и органически связанной с тантризмом. Алхимия — понимаемая как магическое искусство и как своего рода сотериология — была распространена по преимуществу в тантрических кругах. Многочисленные авторы-тантристы традиционно являются и авторами алхимических трактатов. Впрочем, эти алхимические тантры следует искать в тех регионах, куда менее всего проник ислам, т. е. в Непале и на юге Индии, у тамильских[73]* *ситтари*. *Ситтари* - не что иное, как санскритское *сиддхи*, т. е. «маги» тантрической традиции[104]. *Ситтари* делили «субстанции» (*саракку*) на мужские (*ан-саракку*) и женские

[102] Tribes and castes of the N. W. Provinces. - Calcutta, 1898. Vol. III. P. 61.
[103] *Oman J. C.* The Mystics, Ascetics and Saints in India. - L., 1903. P. 59 ff.
[104] *Barth A.* Oeuvres. - P., 1914. Vol. 1. P. 185.

(*пен-саракку*)[105], что напоминает принципы *инь - ян* китайской философии.

Из сохранившихся легендарных биографий восьмидесяти четырех *сиддхи* мы узнаем, что среди них были алхимики, которые практиковали тайное искусство изготовления золота и владели «эликсиром жизни». Так, например, в одном тексте *сиддха* Карпати[106] упоминаются алхимические процессы; Карнари[108] получает эликсир жизни из урины и умеет превращать медь в серебро, а серебро в золото; Капари[109] ведома тинктура, с помощью которой получают золото; Гуру Вьяли[110] пытается творить золото из серебра и лекарственных веществ и т. д. Все эти сиддхи обладали «магическими силами» *(сиддхи)* и были учителями тантр; точнее, учителями буддийской тантрической школы Ваджраяны. В некоторых тантрических книгах алхимию считали одной из восьми *сиддхи;* так, например, в «Садханамале» упоминается *расарасаяна* (меркуриева алхимия) как пятая *сиддха* .

Из числа тантрических «магов» выделяется фигура Нагарджуны[74]* — средоточием алхимической традиции. Вполне возможно, что это вовсе не тот Нагарджуна, который известен как метафизик и логик[112], но в данной работе нас этот вопрос не занимает, мы берем только легенды о тантрическом алхимике. Из материалов, собранных М. Уоллесером"[3], явствует, что Нагарджуну наделяют *сиддхи* божества и якшини[75*] (демоны растительности); он получает эликсир жизни и «алмазное тело» (магическая транссубстанциализация через тантрические практики). Среди многочисленных «сил»

[105] *Filliozat J.* — JA. 1934. P. 111 — 112 (цитируется Vaittyamuliyagarâdi, приписываемая 18-и *cummapu,* — книга, по которой мы не смогли проконсультироваться).

[106] Ср.: *Waddell.* Lamaism. P. 42; *Grünwedel Albert.* Die Geschichten der 84 zauberer (Mahasiddhas) am demtibetischen Ubersetz. — Baessler Archiv. Lpz., 1916. Vol. V. S. 137 - 228; *Tucci G.* Animadversiones Indicae. -JASB. 1930. Vol. XXVI. P. 138-155.

См.: *Tucci.* Animadversiones Indicae. P. 137.

[108] *Grunwedel.* Die Geschichten... S. 165 - 167.

[109] Ibid. S. 205 - 206.

[110] Ibid. S. 221-222.

[111] Ed. *Bhattacharya Benoytosh.* Gaekvard Oriental Series, 1928; санскр. текст, с. 350; введение, с. 85 — 86. См. также и выдержки из основного тантрического трактата Subhâsita-Samgraha. Ed. Bendall. — Museon. Nouv. serie. Vol. IV — V. — Louvain, 1905. P. 40 (строфа, которая начинается: «rasaghrstam yatha...», где намеками расписана роль меркурия).

Ср.: *Tucci.* Animadversiones Indicae. P. 139.

Walleser Max. The Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese Sources. — Hirth Anniversary volume. - L., 1923. P. 421 - 455; ср.: *Grünwedel A.* Taranatha's Edelsteinminne. B., 1914. P. 14 ff.; *Tucci G.* Di una legendaria biografia cinese di Nagarjuna. — Bilychnis, 1925 (приводятся выдержки из Чжуань-фаяжэн-дунцзи). Легенды, сохраненные Сюаньцзанем, см.: *Beal S.* Buddhist Records of the Western World. Vol. II. P. 211 — 217.

(*сиддхи*), которыми он владеет, фигурирует и искусство делать золото. Раз, когда был голод, Нагарджуна сделал золото и обменял его слитки на зерно из дальних стран. Слава о маге и алхимике Нагарджуне перешагнула через границы тантрической традиции. В «Катхасаритсагаре»[74] Сомадевы (XI в.)[76] говорится, что Нагарджуне, советнику Хирайуса, удалось приготовить эликсир бессмертия, но Индра[77*] повелел ему не давать никому этот эликсир. В «Прабандхачинтамани»[78*] повествуется, как удалось Нагарджуне изготовить некий «эликсир», чтобы летать по воздуху"[5].

По легендам такого рода, конечно, не восстановишь биографию Нагарджуны. Тем не менее они имеют смысл и ценность, поскольку помещают алхимию в один ряд с магическими силами *(сиддхи)*. Не исключено, впрочем, что легенда о рукотворном золоте имеет реальную основу в различных наблюдениях над металлургическими процессами. В «Расопанишаде» говорится, что Нагарджуна увидел в княжестве Малабар, как извлекают золото из золотоносной руды[116]. Вполне возможно, что легенда сохранила, в искаженном виде, какие-то металлургические манипуляции Нагарджуны (или персонажа с его именем). С другой стороны, не стоит забывать, что тантрист Нагарджуна более связан со средой, где практикуют аскезу и магию, нежели со светской. Несть числа алхимическим и тантрическим трактатам, авторство которых приписывается ему, причем из алхимических под его именем в Индии фигурируют самые важные[117].

Впрочем, не в одних только тантрических книгах говорится о способности аскетов делать золото. В руководстве по хатха-йоге «Шива-самхита»[118] утверждается, что йогин может превратить в золото любой обыкновенный металл, натерев его своими экскрементами и мочой. В «Йогататтва-упанишаде» алхимия упоминается как одно из препятствий, которые начинающий йогин встречает на первых стадиях своей практики, тем не менее в *сиддхи* заносится там и умение превращать железо в золото с помощью человеческих выделений[1].

В индийских народных преданиях и легендах настойчиво повторяется мотив получения золота из бронзы или из других металлов с помощью некоего растительного декокта, секрет которого знали аскеты. «Помню с детства, — говорит Девакандре знаменитый монах-джайнист Хемакандра[80*], — как медяшка, натертая соком из листьев

[115] В переводе Tawney, нов. изд. Penzer. Ocean of Story. Vol. III. P. 257 ff. Перевод Tawney. Calcutta, 1901. P. 195-196.

Levi S. Un nouveau document sur le bouddhisme de basse epoque dans l'Inde. - Buletin of Oriental School of London, 1931. P. 421; *Barnet.* - JRAS, 1930. P. 445 — 446 — об издании «Расопанишады», которое выпустил К. С. Шастри. Подробности — в двух томах П.-Ч. Рая.

Shiva-Samhita (III, 54), санскр. изд. и англ. перевод Ray Bahadur Gris Chandra Vidyarnava. Allahabad, 1923. Ed. II.

Yogatattva-Upanishad (30 etc.), санскр. изд. Vasudev Lakshman Shāstri Panshikar. Bombay, 1925. Ed. III. P. 256 - 257.

одного куста... и нагретая на огне по вашим наставлениям, превратись в золото. Поведайте нам, как называется этот куст и каковы его приметы и все прочие необходимые подсказки» . Из того же сорания легенд мы узнаем об одном монахе, который добывает жидкий эликсир из горы Райватака и обретает способность все, к чему бы он ни прикоснулся, превращать в золото[121].

Итак, мы можем констатировать тесную связь между алхимией и тантризмом[122]. Знания по неорганической химии — принесенные исламом или открытые в самой Индии, — встречаются в санскритской литературе и до тантризма. Но не эти научные вкрапления интересовали тантристов, а алхимическая «мистика», космическая или мифологическая ценность металлов, сотерическая роль алхимических операций. Через поиск эликсира жизни алхимия сближается с мистикой и с любой другой индийской духовной техникой, посредством которой достигалось бессмертие; и тем более с тантризмом и хатха-йогой, имевших целью обретение здорового и бессмертного тела.

Как уже было сказано, влияния исламской алхимии на индийскую не стоит преувеличивать. Буддийские памятники сохранили свидетельства того, что алхимию знали в Индии задолго до начала какого бы то ни было исламского влияния. В «Аватамсака-сутре», которую хронологически можно поместить приблизительно между 150 и 350 гг. (переведена на китайский Сикшанандой[81]* в 695 — 699 гг.), говорится: «Есть растительная жидкость под названием *хатака*. Один лян[82] этой жидкости может превратить тысячу лян бронзы в чистое золото». А в «Махапраджнапарамитопадеше» (переведена на китайский Кумарадживой[83]* в 402 — 405 гг.) есть дополнение: «При помощи снадобий и заклинаний можно превратить бронзу в золото. При толковом употреблении снадобий можно превратить серебро в золото, а золото в серебро. При духовной силе человек может превратить в золото глину или камень»[123]. Эта духовная сила — не что иное, как *сиддхи* йогинов и тантристов. Из текстов буддийского канона мы вправе сделать два вывода: первое, что индийская алхимия

Prabandhacintamani. Transl. C. H. Tawney. P. 147.

Ibid. P. 173. Автор книги — монах-джайнист Мерутунга (XIV в.), который написал и комментарии к алхимическому трактату «Rasâdhyâya» (см.: *Keit A. B.* A History of Sanskrit Literature, p. 512). О «золотом человеке» см. Prabandhacintamani. P. 8; *Hertel.* Indische Marchen. —Jena, 1921. P. 235. Легенда о философском камне в Индии записана и Абу-л-Фадлом Аллами (1551 — 1602) в его «Аин-и Акбари»; см. англ. перевод: Hochman and Tarrett. Calcutta, 1873. Vol. II. P. 197.

122 См.: *Ray P. C.* History... Vol. I. Ed. II. Calcutta, 1903. Vol. II. Ed. II (1925).

123 *Waley A.* References to alchemy in Buddhis Scriptures. — Bull. Orient. School London, 1932. Vol. VI, part 4. P. 1102- 1103. Уэйли цитирует и из «Mahayana-sangraha-bhashya» (переведена на китайский Сюаньцзанем ок. 650 г.) и из «Abbidharma Mahâvibhâshâ» (в том же пер., 656 — 659 гг.).

существовала и до исламского влияния; второе, что она примыкала к мистическим техникам (снадобья, заклинания, духовные силы), а не к опыту предхимическому, научному.

Факт влияния исламской (т. е. александрийской) алхимии на индийскую аргументировался открытием в Индии ртути лишь после мусульманского завоевания[124]. Но дело обстоит не так просто. Даже если бы расцвет алхимии в Индии начался с открытия и освоения ртути, все же много раньше там существовала, мы это констатировали, «собственная алхимия» (*расаяна*), на которую ислам влиять не мог и которая выполняла ту же мистическую функцию, что и китайская алхимия: искала пути к продлению жизни и бессмертию. Однако давайте посмотрим, действительно ли ртуть (в той роли, какую она играла в химических процессах) была принесена в Индию мусульманской алхимией.

На самом деле ртуть известна в Индии еще с IV в. н. э., которым датируется так называемый «Манускрипт Бауэра»[125], самый древний санскритский трактат по медицине, дошедший до нас[84*]. Примечательно, что одна из глав этого трактата содержит рецепты, как прожить «тысячу лет»[126], а другая разбирает свойства чеснока продлевать жизнь. Людерс и Р. Мюллер, правда, считают, что термин *раса* из «Манускрипта Бауэра» относится не к ртути, тем не менее проблема решена не окончательно. Некоторые ученые утверждают, на основании политического трактата «Артхашастра»[85*] (III в. до н. э.)[127], что ртуть известна в Индии именно с тех времен; но, возможно, соответствующий пассаж был вставлен в трактат позднее[128]. Так или иначе, мнение большинства востоковедов и историков науки (А. Кейт, Людерс, Руска, Стейплтон, Р. Мюллер, Липпманн), что ртуть и алхимическую практику, с ней связанную, открыли для Индии мусульмане, следует пересмотреть в свете новейших исследований. Ртуть играла существенную роль в тантризме, при этом известно, что регионы, где процветал тантризм, менее всего подверглись влиянию ислама. В некоторых тантрах ртуть называется «производящим принципом» и даже даются советы, как изготовить из ртути фаллос Шивы[129]. Поскольку датировку тантр начали уточ-

См. подробности в кн.: Ed. *v. Lippmann.* Enstehung und Ausbreitung der Alchemie. Vol. II. P. 179.

[125] Ср.: *Hoernle.* The Bower Manuscript. - Calcutta, 1893 - 1912. P. 107.

[126] Это выражение не следует понимать буквально. Жить «тысячу лет» — как и ведическое «жить сто лет» — относится к нормальному долгожительству.

Patvardhan R. V. Proceedings I Oriental Congress of Poona. 1919. Vol. I. P. CLV.

Дискуссия в Винтернитце: Some problems of Indian Literature. — Calcutta, 1925. P. 101

Ray P. C. History... Vol. I. P. 79 (предисловие). В «Рудраямала-тантре» Шиву называют «Бог ртути». В «Расаратнасамуччае» (кн. VI) говорится, что ученик

нять лишь в последнее время, не исключено, что многие из них окажутся домусульманскими; а если так, то «сакральное» употребление ртути в Индии идет вовсе не от арабов. В «Кубжика-тантре», древность которой не может быть подвергнута сомнению[130], Шива говорит о *парада* (меркурии-ртути)[131] как о своем жизнетворящем принципе, который, будучи «закреплен» шесть раз, заслуживает всяческих похвал.

Это «закрепление» имеет и чисто химический смысл — особенно в более поздних текстах, когда метафизическая функция алхимии стала уступать место лабораторным опытам; «закрепление» (или «убиение») означает кальцинирование ртути, известное и в европейской алхимии под названием «фиксация» или «коагуляция» . «Мистический» смысл фиксации ртути иногда расшифровывается в текстах. Снижение летучести этого священного металла имеет «духовную» ценность: принцип динамический, мобильный превращается в принцип статический, божественный. Снижается, «пресекается» мобильность психоментального опыта; освобожденная душа точно так же статична, как «фиксированная» ртуть. Так алхимическая операция приобретает сотерическую подоплеку. Воля к святости благочестивого человека, его желание пресечь суету обыденной жиз-

алхимик должен поклоняться Шиве и почитать своего учителя; среди прочего, он должен сделать фаллос из ртути и поклоняться ему, потому что алхимию сообщил людям сам Шива. Тот же текст предписывает определенные обсценные ритуалы, что еще раз доказывает связь между тантризмом и алхимией (ср.: *Ray.* History... Vol. I. P. 115— 116). «Расаратначара», приписываемая Нагарджуне, так определяет ученика: «умный, преданный своим трудам, безгрешный и хозяин своих страстей» *(Ray.* History... Vol. II. P. 8). А «Расаратнасамуччая» еще более определенна: «Тот, кто любит истину, кто победил соблазны, кто поклоняется Деви и Брахманам, кто в совершенстве владеет собой и кто научился жить в соответствии с особой диетой и особым режимом, — только тот может заниматься алхимическими операциями».

Подобный перечень добродетелей встретишь в описании приверженца любой религии и любого аскета. Отсюда следует, что алхимия была прежде всего сакральным деянием, немыслимым без внутренней чистоты, уединения и аскезы . Лаборатория помещалась в лесу, вдали от всякого нечистого присутствия (ср.: «Расаратнасамуччая» в: *Ray.* History... Vol. I. P. 115). Почти во всех алхимических текстах, впрочем, возносится хвала Шиве.

Ср. анализ: «Haraprasad Shastri». — A Catalogue of Palmleaf and selected Paper Manuscripts belonging to the Durbar Library, Nepal. — Calcutta, 1905. Vol. I. P. I, XXX.

[131] В тексте «Махешвары» (*П.-Ч. Рай* в своем сочинении, в т. I на с. LXXIX, ошибочно датирует ее 1188 г. вместо 1111-го) для ртути имеется и другой термин, *харабиджа* (букв.: «семя Шивы»). В «Брихатсамхите», энциклопедическом труде Варахамихиры[88] (написанном в 587 г.), упоминается ртуть и ее применение в качестве средства, тонизирующего и возбуждающего желание *(Ray.* History... Vol. I. P. I, XXXI).

См., например: *Berthelot M.* La Chimie au moyen age. — P., 1893. Vol. I. P. 154. Об очищении и фиксации ртути см.: *Ray.* History... Vol. I. P. 130, 131 ff; об «убиении» металлов вообще см. также с. 246 и сл.

ни души и добиться совершенной, статичной автономии души освобожденной выражается через алхимические операции и символы. Поиск «фиксированной» ртути есть, таким образом, тот же поиск «освобождения» души, ведущего к бессмертию. Именно этот, сотерический смысл более всего очевиден в алхимических тантрах.

Во всех текстах восхваляется «мистическая» действенность фиксированной ртути. В «Суварна-тантре»[133] говорится, что, съев «убитую» *[наштапишта)* ртуть, человек становится бессмертным; одна часть такой «убитой» ртути может превратить сотню тысяч частей живой ртути в золото. Даже урина и экскременты алхимика, принимающего такую ртуть, могут превращать медь в золото. В «Рудраямала-тантре»[134] утверждается, что процесс «убиения» металлов был открыт Шивой и передавался адептами из поколения в поколение. Шива — бог по преимуществу тантрический; техники, которые он открывает, — всегда мистические, сотерические[135].

В «Расаратнасамуччае» (1, 26) говорится, что, принимая ртуть, человек избегает болезней, которыми он обязан грехам своих предыдущих жизней[136]. В «Расаратнакаре», приписываемой Нагарджуне, фигурирует эликсир из ртути, обращающий человеческое тело в божественное[137]. (Припомним, что ту же цель преследовали тантрические техники и хатха-йога.) В том же тексте Нагарджуна говорит, что располагает средствами против «морщин, седины и других примет старости»[138] — еще одно доказательство тесной связи между тантризмом и алхимией. «Минеральные препараты оказывают равное воздействие как на металлы, так и на человеческое тело», — утверждается в «Расаратнакаре». (Эта любимая метафора индийских алхимиков[139] выдает «мистическую» концепцию: металлы, как и человеческое тело, можно «очистить» и «обожествить» с помощью ртутистых препаратов, которые сообщают им священную благодать Шивы. Тут можно вспомнить о благодатных, сакральных свойствах нефрита в Китае.) Нагарджуне раскрывается эта тайна после двенадцати лет аскезы и поклонения богине-якшини[140], «которая владычествует над деревом *Ficus religiosa*[89*]». Данный текст

Ray. History... Vol. II. P. 28 - 29.

Ibid. P. 21. См. также: «Расендрачинтамани» о *наштапишта* (vol. II, p. 16); «Расарнава» (XI, 24, 197 - 198) в: *Ray*. History... Vol. I. P. 74 - 75.

В «Рудраямалатантре» (I, 40) «убитая» ртуть описывается как лишенная металлического блеска и текучести, менее тяжелая, почти без цвета и т. д.

Ср.: *Ray*. History... Vol. I. P. 78. На сей раз Рай датирует текст 1300 годом (Vol. П. P. 222 - 223); ср.: *Jolly*. Festschrift Windisch. - Lpz., 1912. S. 192, note 1.

Расаратнакара, III, 30 - 32; *Ray*. History... Vol. II. P. 6.

[138] *Ray*. History... Vol. II. P. 7.

[139] В «Расарнаве» рекомендуется применять ртуть сначала к металлам, а уже потом — к человеческому телу; ср. текст, цитируемый Мадхавой в «Сарва-даршана-самграха» (санскр. изд., Anandâshrama Series. P. 80).

[140] *Ray*. History... Vol. II. P. 7.

представляет особую ценность. Он еще раз подтверждает истинные корни алхимии: аскезу, медитацию, мистические техники. Кроме того, он отчасти проливает свет на неясные отношения, существующие между культами растительности (якшини[141] — это и демоницы растительности) и алхимией. Тантризм как огромный синтезирующий фактор вобрал в себя бесчисленные культы аборигенов, до него остававшиеся за пределами индуизма[142]. Многие из них принадлежали культу растительности, повсеместно распространенному в Индии и имеющему неарийскую структуру[90*]. Особенно много тантризм взял у гималайских аборигенов[143]. Индийская алхимия, столь органично связанная с тантризмом — и структурой и историей, — почерпнула для своей практики и символики не один элемент аборигенной культуры, главным образом гималайской. Этим объясняется присутствие богини-якшини в алхимическом трактате «Расаратнакара». Впрочем, алхимия рано проникла на Тибет, куда ее принесли буддийские монахи тантрических школ, и автор одного алхимического трактата, «Расасары» (возможно, XIII в.), признается, что немало узнал от тибетских буддистов[144].

В «Расахридайе» утверждается, что алхимия способна вылечить проказу и сделать человека молодым[145] (тот же мотив «юности без старости и жизни без смерти»). В «Какачандешварimата-тантре»[146] говорится, что «убитая» ртуть производит в тысячу раз больше золота, а смешанная с медью — превращает последнюю в золото. Самый полный текст о действенности «убитой» (фиксированной) ртути встречается в «Расендрачинтамани»: «Если ртуть убить равным количеством очищенной серы, она делается в сотню раз сильнее; если ее убить двойной дозой серы, она вылечивает умственную усталость; если ее убить четырехкратной дозой, она возвращает цвет седым волосам и устраняет морщины; если ее убить пятикратной дозой, она излечивает чахотку; а если убить ее шестикратной дозой, она становится панацеей от всех человеческих болезней»[147]. Научная — с точки

См.: *Ananda Coomaraswami.* Yaksas. — Smithsonian Miscellaneous Collections. —Washington, 1928. Vol. 80, n. 6.

Обо всех этих проблемах, которые опосредованно касаются и алхимии, см. нашу монографию о йоге.

Ср.: «Баха-чина-крамачара», в которой показано китайское происхождение некоторых тантрических ритуалов (*Lévi Sylvain.* Le Nepal. Vol. I. P. 346 — 347), *Tucci.* Animadversiones Indicae. P. 155, 156. Аннамское[9*] и гималайское влияние прослеживается в тантрах, существующих ныне в Бенгале.

[144] *Ray.* **History™** Vol. II. P. LCVII.

[145] Ibid. Vol. II. P. 12.

Ibid. Vol. II. P. 13. (Отсылки к П.-Ч. Раю касаются санскритских текстов, опубликованных в двух его томах. Только на санскритских текстах основываются все положения настоящего исследования. Мы не касаемся комментариев и интерпретаций современных авторов.)

[147] Ibid. Vol. П. P. 55 - 56

зрения химии — ценность этого текста минимальна; известно, что 25 частей ртути могут соединиться от силы с четырьмя частями серы, а остальная сера возгоняется, не вступая в реакцию. Все же переведенный текст интересен, поскольку проявляет «экспериментальные» начатки индийской алхимии: утрату традиционного, «мистического» наполнения понятия «алхимия» и попытку трансформировать ее в естественную науку. То, что индийцы совершали определенные научные открытия, сомнений не вызывает[148]. Как только померк первоначальный смысл алхимических операций, который, по свидетельству всех процитированных текстов, не имел ничего общего с физическим миром, — у этих операций обнаружилась новая логика и новое обоснование. Мы же пытаемся пролить свет на тот факт, что индийская алхимия в подлинном ее виде была не предхимией, а «мистической» техникой[149]. Наукообразные элементы, предвестники

[1] Так, например, индийцам было известно, как важен цвет пламени для анализа металлов *(Ray.* History... Vol. I. P. 68), еще с XII в. («Расарнава»). Металлургические процессы были описаны за три века до Агриппы и Парацельса[92] — и гораздо точнее, чем у этих великих европейских химиков. Замечательных результатов индийцы достигли в фармакопее; задолго до европейцев они умели употреблять внутрь кальцинированные металлы. Парацельс, основатель ятрохимии, первым начал борьбу за то, чтобы сульфид ртути начали использовать в медицине. В Индии этот медикамент известен еще с X в. *(Ray.* History... Vol. I. P. 58: текст из «Сиддха-йоги» врачевателя Вринды)[93] . Собственно наука успешно культивировалась в Индии, это неоспоримый факт. То, что начиная с XVIII в. ее намного опередила европейская наука, произошло отчасти из-за мусульманского завоевания, отчасти — из-за стремительного расцвета европейской науки, вызванного темпами развития индустрии.

Лишь этим объясняется то, что у многих алхимиков имя кончается на *бхайрава* (термин для определения тантрического адепта или аскета-шиваита вообще) или *натха* (что также указывает на тантрическое происхождение). Так, история знает Мантханабхайраву, Сваччхандабхайраву, Гахананандатху и т. д. Впрочем, среди более или менее мифических авторов различных алхимических трактатов есть несколько из числа тех самых 84-х *сиддхи* (тантрических магов). Карпати, например, приписывается трактат под названием «Карпатисиддханга»; Горакшанатхе (о котором есть смутные сведения как об основателе одной средневековой секты, а иногда — главным образом в Непале — его считают божеством; ср. нашу монографию о йоге) приписывают «Горакшасамхиту»; Капали же (Капалики — родовое имя самых крайних имморалистов тантрической школы) считается автором алхимического трактата «Расараджамахододхи». Среди сочинителей-алхимиков встречаются и другие имена, знакомые тантрической литературе: Маллари, сиддха Бхаскара, сиддха Прананатха, Шринатха и т. д. Возможно, эти имена были священными, связанными с инициацией , то есть выражали мистическую традицию, к которой принадлежали аскеты, эти имена носящие (ср.: *Tucci.* Animadversiones Indicae. P. 132— 133). Интересно отметить утверждение из «Игататтва-упанишады» (31), что одним из препятствий для йогина являются «упражнения с металлами», то есть алхимическая практика. В индийских трактатах по аскезе действительно самым большим и опасным соблазном для неофита считается попытка извлечь пользу из «магических сил» *(сиддхи),* которые он обретает через медитацию.

химии, прослеживаются в Индии с самых древних времен; но они всегда сосуществуют с собственно алхимическими техниками. Химия не рождается из алхимии. Химия всегда присутствует рядом с алхимией, но параллельно ей. Это две диаметрально противоположные ментальные структуры. Только тот, кто упускает из виду суть алхимии, может смешать ее с химией. Алхимия принадлежит к числу средств достижения бессмертия или свободы (что одно и то же), функция ее — духовного порядка. Химия представляет собой нечто совсем иное. Это просто техника познания мира субстанций, физико-химического мира — и овладения им.

Золото и жемчуг — как в Индии, так и в Китае — наделяются священными свойствами еще с ведических времен. Золото принимают внутрь[151], и индийские алхимики дают понять — хотя не так определенно, как китайские, — что вместе с этим благородным металлом человек усваивает сакральную добродетель. Влияние алхимии — разумеется, в ее «мирской», прагматической ипостаси — наблюдается и в индийской медицине. С легкой руки Вагбхаты (третьего, после Караки и Сушруты[95*], из великих индийских медиков), в медицине начинают применять по преимуществу металлосодержащие препараты[152]. Наступает так называемая переходная эпоха: верховодят Вринда и Чакрапани[96*], которые устанавливают в медицине «минеральную» традицию в противовес растительной, господствовавшей до той поры. Интересно, среди прочего, отметить тантрические влияния в деятельности и Вринды и Чакрапани. Они рекомендуют формулы и жесты, употребляемые в тантрическом культе[153].

Период, непосредственно следующий за тантрическим и называемый П.-Ч. Раем эпохой ятрохимии, отмечен усилением интереса к науке, т. е. к эмпирике. Поиск эликсира бессмертия и прочие «мистические» цели меркнут, уступая место разработке технических, лабораторных рецептов[154]. В этом смысле типичный продукт эпохи — «Расаратнасамуччая» (XIII — XIV вв.). Но и в ней все еще сохраняется, хотя и не так отчетливо, традиция алхимии как «мистики», а не как эмпирической техники. Текст начинается с приветственного обращения к Богу, который спасает людей от старости, болезни и смер-

[150] В «Атхарваведе» еще сохраняется традиция (возможно, морского происхождения) жемчуга, «продлевающего жизнь». Жемчуг — «плоть от божественной плоти» и «живет в воде». Амулет из жемчужин оберегает человека и продлевает его жизнь до ста лет.

О внутреннем употреблении золота и других металлов см. текст Вагбхаты: *Ray.* History... Vol. I. P. 55. Еще до него медик Сушрута рекомендует внутреннее и внешнее употребление свинца и олова («Сутрашанам», гл. XXXVIII, с. 45).

[152] *Ray.* History... Vol. I. P. LIV - LV; *Cordier.* Vāghbata. - JA. 1901. Part *2.* P. 170 ff.

[153] Ibid. P. LVI.

[154] Ibid. P. XCI.

та[155]. Затем следует перечень алхимиков, включающий, наряду с другими, все те же имена тантрических учителей[156]. В «Расаратнасамуччае» разбираются и мистические формулы «очищения» металлов[157], говорится об алмазе, «который побеждает смерть»[158], о внутреннем употреблении золота[159] и т. д., т. е. трактуются вещи, выдающие первоначальную сотерическую функцию алхимии. Не будем забывать, что все эти вещи мы встречаем в трактате поздней, позитивистской эпохи, когда возрос вес наблюдения над природным миром и вес эксперимента. *Расаратнасамуччая* содержит достаточно много точных наблюдений, по ценности не уступающих наблюдениям европейских алхимиков. Таковы, например, заметки об аммиаке[160] — соли, знаменитой во всех алхимиях, к которой особое внимание проявляли в Азии.

В металлургической технологии индийцы проявили себя первостатейными мастерами. Железная колонна в Кутубе[97*], возведенная по меньшей мере полторы тысячи лет назад, диаметром превосходит все на свете колонны, построенные до XVII в. Химический анализ показал, что железо ее — чистое, беспримесное[161]. Металлургия была

[155] *Ray*. History... P. 76.

[156] Ibid. P. 77.

[157] На этих формулах основана весьма своеобразная алхимическая операция из тех, что излагаются в «Расаратнасамуччае».

Алмаз по причине своей прочности играет важную роль во всей индийской мистике. *Ваджра* означает и «алмаз», и «удар молнии», а также является тантрическим именем Будды. Есть у этого слова и многие тайные значения: эротические, магические, ритуальные. Ср.: *Shahidullah*. Les Chants mystiques de kenka et de Doha-Kosa. — P., 1928; и нашу работу о йоге, о символике алмаза и тайной лексике. Об алмазе в эллинистической и азиатской традиции ср.: *Laufer B.* Diamond. Field Museum. — Chicago, 1915; *Iyengar P. S.* The Diamonds of South India. - QuarterlyJournal of Mythic Society. 1914. Vol. III. P. 118 ff.

[159] *Ray*. History... Vol. I. P. 105.

[160] Санскритское название аммиака — *навасара*. Стеиплтон в солидной документальной работе Sal-Ammoniac: A Study in Primitive Chemistry. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. - Calcutta, 1905. Vol. I, n. 2. P. 25 - 42, - дает объяснения как этого слова, так и персидского термина *нушадур* через китайское слово *науша*. Насколько неоправданно такое сближение, показал Б. Лауфер в Sino-Iranica. — Chicago, 1919. P. 505; ср.: *Stapleton* and *Azo R. F.* Chemistry in Iran and Persia in the 10th Century A. D. — Memoirs of the Asiat. Soc. Bengal Vol. VIII, n. 61. P. 346. Аммиак был известен и применяем прежде всего в Персии, откуда его позаимствовали китайцы и индийцы. Глубокое исследование по этой проблеме опубликовал Юлиус Руска (Sal ammoniacus, Nusadir und Salmiak. — Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. — Heidelberg, 1923). Кроме этой монографии Руска напечатал еще несколько статей в специальных химических журналах, недоступных для историка, которые резюмирует Липпманн (Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Vol. I P. 185 - 187).

См. мнение Фергюсона и некоторых других химиков: *Ray*. History... Vol. I P. 154 ff. Ср. с общим изложением индийской алхимии: *Lippmann*. Entstehung und Ausbreitung der Alchimie. Vol. I. P. 429 - 448.

гордостью Древней Индии. Тексты по металлургии, которыми мы располагаем, представляют нам технологию отлично разработанную, эмпирическую, чуть ли не индустриальную. При всем том не стоит забывать, что металлургия в Индии, как и в других странах, поначалу была «сакральной» деятельностью. Справедливости ради надо сказать, что до нас дошло не слишком много текстов. Однако и «Ригведа»[98] донесла до нас традицию применения в кузнечном деле некоторых растительных препаратов[162], что наводит на мысль о своеобразной связи между магией, мистикой и металлургией. В Китае и, как мы увидим, в Вавилонии эта связь сохранилась гораздо более отчетливо.

Как и в Китае, в Индии алхимия повлияла на различные сферы деятельности. Но не эти влияния интересуют нас — все они относятся к новейшему времени и напоминают скорее свод технических правил, чем «особую науку» (*расаяну*), о которой говорил аль-Бируни.

Мы не претендуем здесь на полноту исследования индийской алхимии. Предмет, разумеется, не уместился бы в рамки этого введения в азиатскую алхимию. Впрочем, что касается научного аспекта индийской алхимии, богатый материал собран в двухтомнике Прапхуллы Чандры Рая. Нам достаточно лишь констатировать существование двух параллельных техник, обе из которых носят название «алхимия»; первая, *расаяна*, есть, по словам аль-Бируни, «особая химия», т. е. «мистическая» техника, примыкающая к тантризму и другим магико-аскетическим школам; вторая, связанная с медициной, металлургией и эмпириоиндустриальными техниками, сосредоточена в первую очередь на конкретике и может быть названа предхимией. Никакой причинно-следственной связи нельзя установить между двумя этими различными техниками, соответствующими каждая — иному строю мыслей, имеющими каждая — свою цель. *Расаяна,* по сути дела, разрабатывает приемы «трансмутации души»[163], ищет вечной жизни и, значит, духовного освобождения. Другая алхимия, ростки которой начинают проглядывать в средние века, занимается разработкой либо медицинских, либо индустриальных рецептов. Первая имеет метафизическую природу, вторая — прагматическую. Ни их содержание, ни предмет, ни лексика

Rig Veda, X, 72, 2 (jaratibhih oshadhibhih). Комментарий к этой строфе см. в: Manindra Nath Banerjee. Iron and Steel in the Rigvedic Age. — IHQ. Vol. V, n 3, sept. 1929. P. 432 — 437. Того же автора: Metals and Metallurgy in Ancient India (тамже, 1927. P. 121 - 133, 793 - 802).

И в современной Индии некоторые понимают алхимию именно так. См., например: *Narayanaswamy Aiyar.* Ancient Indian Chemistry and Alchemy of the Chemico-philosophical Siddhantasystem of the Indian Mystics. I National Oriental Congress. — Madras, 1925; *Mookerji.* Rasa-jala-nidhi. Ocean of Indian Medicine, Chemistry and Alchemy (санскр. текст, сопровождаемый англ. пер.; несколько томов. Калькутта, 1926 и сл.). Однако достоверность этих работ крайне сомнительна.

не совпадают. Та предхимия, которую можно проследить в Индии — где, что бы ни говорили, она никогда не вызьшала такого интереса, как в Иране, Сирии и Европе, — только та химия могла подвергнуться влиянию исламской алхимии.

Но мы еще вернемся к обсуждению этой проблемы[164].

Об этом предмете существует обширная библиография. Мы предполагаем обсудить ее в специальном исследовании. Пока отметим лишь, что влияние извне сказалось не на концепции алхимии как мистической техники, а только на эмпирической практике. Концепция алхимии как мистической техники принадлежит Индии, это творение индийского духа, как и духа китайского. Впрочем, показательны вставки «научного» характера, которые мы расшифровываем в индийских алхимических текстах. Часто мы встречаем признания такого рода: «Я буду объяснять только те процессы, которые смог проверить собственноручно, с помощью опытов» (ср. «Расендрачинтамани»: *Ray.* History... Vol. II, p. LXIV etc). В таких вставках проглядывает критический, прагматический, экспериментальный дух, появившийся позже, который пытается выдать алхимию за традиционную науку, подгоняя ее к ритму времени, — ритму, требующему научной проверки, эксперимента. Подобные вставки с аналогичным объяснением встречаются и в европейской алхимической литературе, ср.: *Berthelot.* La chimie au Moyen Age. Vol. I. P. 338.

ВАВИЛОНСКАЯ КОСМОЛОГИЯ И АЛХИМИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если бы это издание появилось в другой стране или даже у нас, но в другое время, оно не нуждалось бы в долгих предварительных оговорках. Его новизна была бы отмечена, взвешена и обсуждена знатоками. Не «специалистами», но «знатоками», т. е. людьми, которые интересуются подобными попытками синтеза и могут взять на себя труд перепроверить все аргументы и их документированность. Было бы, разумеется, проще выпустить книгу непосредственно на другом языке, что мы и намерены осуществить, когда позволят обстоятельства. Но издание научной книги очень мало зависит от автора. И пока появится возможность представить результаты наших исследований по истории восточных наук на каком-нибудь иностранном языке, как мы поступали с другими работами по истории религии и фольклору, мы рады опубликовать их на румынском, ограничившись резюмированным изложением материала для иностранцев (см.: Archeion. P., 1935. P. 452–464 — об «Азиатской алхимии», вып. 1).

Совсем не отсутствие румынских «специалистов» в исследуемой области заставляет нас писать предисловие к этой книге. Отсутствие тех или иных специалистов не столь опасно для культуры. Опасна явная или неявная паника перед некоторыми вещами, которые выходят за рамки интересов, навязанных нам дидактической культурой или безответственным дилетантизмом. Малая культура, какой является румынская, в попытках воплощения своей исторической судьбы, непохожей на судьбу малых культур Скандинавии[1], может позволить себе роскошь не иметь специалистов по астрологии или индологии. Но она не может позволить себе роскоши по инерции не интересоваться любыми румынскими изданиями, где упоминаются источники и методы, выходящие за пределы балканской истории и романской филологии.

Отсутствие интереса, впрочем, это слишком мягко сказано. Дело обстоит порой много сложнее. Например, в случае наших исследований по истории восточного знания почти все, что нами опубликовано к настоящему моменту, сочтено плодами «эрудиции», тогда как простое знакомство с книгами могло бы убедить читателя, обладающего здравым смыслом, что речь идет совсем об ином — о новом методе в

философии культуры. Показать, как мы это попытались сделать в первом выпуске «Азиатской алхимии», что индийская и китайская алхимии не являются эмпирическими науками, не относятся к предхимии, но представляют собой мистическую и сотериологическую практику, — это не значит сочинять эрудированные труды, но означает приложение в некотором смысле революционного метода к истории восточных культур — метода, который может оказаться крайне плодотворным для философии культуры. Правда, «революционный» характер интерпретации вынуждает нас предельно насыщать текст примечаниями именно для того, чтобы убедительнейшим образом доказать весомость сделанных заключений. Однако стерилизующим и опасным для любой культуры представляется такое отношение, при котором о книге судят по ее внешнему виду, когда полагают, что некое строго ограниченное число примечаний равноценно «культуре», а большее число примечаний превращается в «эрудицию», когда упускают из виду содержание книги или же отказываются признавать ценность иных утверждений на том основании, что они затрагивают непривычные реалии. Нельзя требовать от читателя ни верить автору на слово, ни перепроверять факты в области, в которой он некомпетентен. Можно все же потребовать от него минимальных усилий для того, чтобы вникнуть в приводимую аргументацию, т. е. оценить весомость авторских рассуждений. Не нужно быть «специалистом» по северным культурам, чтобы судить о книге про лопарей[2]*, ибо ее выводы следуют из некоторого числа источников, которые представляет автор, и читатель сам может проверить его заключения.

Конечно, автор может процитировать определенные источники, удовлетворяющие его положениям, и опустить иные, изобличающие его. При отсутствии у читателя компетенции ему нет нужды, однако, представлять себе общую проблематику, а достаточно только задуматься над авторскими умозаключениями. Читателю со здравым смыслом легко оценить метод работы и ее насущность, даже когда речь идет о непривычном предмете.

Первые результаты наших исследований об истоках знаний были восприняты не только с недоверием, но и с некоторым раздражением, особенно в кругах, в которых страстно дебатируются судьбы румынской культуры. Одно из возражений, высказанных скорее глухо, чем в качестве прямого обвинения, по поводу первого выпуска «Азиатской алхимии», заключалось в том, что книга не представляет интереса для румынской культуры. Подобные же критические замечания высказывались и по поводу других наших книг. Например, когда появилась «Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne» (Париж; Бухарест, 1936), некоторые националистически настроенные публицисты отметили, — несомненно, еще не прочитав книги, — лишь то, что она не принадлежит румынской культуре. Если бы мы были уверены в том, что подобный оценочный критерий является единодушным, мы бы отказа-

от этих строк. Мы спокойно дожидались бы, пока с течением лет появится новое суждение. Но нет никаких оснований думать, что глухие высказывания и двусмысленная критика в связи с некоторыми нашими публикациями, особенно по поводу «Иоги», действительно представляют точку зрения тех, для кого вопрос о судьбе румынской культуры является благородной страстью. Как можно было бы, впрочем, оправдать их логику? Ибо то, что определяет актуальные проблемы румынской культуры, связано с ее автохтонностью, т. е. сопротивлением этнических элементов чужеродным культурным формам. Как мы показали в другом месте («Предисловие» к «Литературным, этическим и политическим сочинениям Б.-П. Хашдеу»)[3*], подобного рода факты сопротивления и даже бунта, автохтонных менталитетов против унифицирующих форм, идущих извне, в истории встречаются достаточно часто. Даже в нашей молодой современной культуре формула Лучиана Благи[1] — «бунт автохтонного наследия» — впервые была пущена в обращение Хашдеу в его работе «Исчезли ли даки?», хотя на этот вопрос окончательный ответ дал лишь Пырван[2] шестьдесят лет спустя. А одним из несомненных результатов, к которым мы подошли в «Йоге», является как раз такое сопротивление автохтонного наследия — доарийского — и медленное впитывание духовных форм, навязанных индоевропейскими пришельцами.

Другими словами, в индийской культуре мы обнаружили то, что Хашдеу попытался показать применительно к румынской истории и культуре в своей работе «Исчезли ли даки?». Разумеется, мы не стремились к доказательству этого тезиса и даже не знали о его существовании во время размышлений над проблемами индийского мистицизма. Тем ценнее представляется в итоге сделанное наблюдение. В любом случае этим подтверждается органическая причастность автора к современному румынскому самосознанию. Ибо можно и не оговаривать, что не материал, на котором раскрывается сама теория, указывает на ее глубинные особенности, а метод — духовная ориентация, которую проявляет автор. Дюркгейм[6*] построил теорию, характерную для французской духовности XX в., на австралийском материале. Если уж мы хотим возвыситься до подлинно европейского уровня, то и состояние немецкой или английской культур определяется тем, как они ассимилируют, оценивают или отторгают греколатинскую культуру и иудаистскую духовность Ветхого Завета. Столь немецкое явление, как реформа Лютера, исторически утверждается именно благодаря новой интерпретации иудейского «Завета», идущей не только от внегерманской, но даже от экстраевропейской традиции[7]*.

Тот факт, что, насколько нам известно, никто не отметил «актуальности» нашей книги «Иога» именно для нынешнего момента румынской духовности, представляется тревожным. Мы опасаемся, что судьбами румынской культуры занимаются слишком много конформистов и очень мало созидателей и организаторов. И если мы

открыли столь пространное рассуждение в скобках по поводу более ранней нашей книги, то лишь из-за наглядности примера, который она дает в связи с обсуждением интересующей нас проблемы. Человеческий конформизм или нонконформизм обнаруживается не перед лицом привычных явлений, мнения и суждения о которых давно сложились, а только при столкновении с новой формой восприятия и мысли. Только тот, кто способен проникнуть в смысл явления, преступив через устоявшиеся точки зрения и автоматизм, плодотворно трудится на благо культуры. Все прочие, серая масса конформистов, к какому бы идеологическому лагерю они ни принадлежали, лишь длят тиранию мертвых форм.

И впрямь, недоразумения, которые порождают конформисты в румынской культуре, могут оказаться в настоящий момент еще серьезнее, чем некогда. Сегодня, когда историзм преодолен, а в европейской культуре начинают пользоваться успехом формы дописьменной интуиции и должным образом воспринимается символическое мышление[8*], румынская культура способна активизировать те из своих пластов, которые до сих пор оставались инертными и туманными. Поэтому нас очень тревожит тот факт, что мы не уделяем должного внимания именно тем наукам, которые позволи бы нам стать наравне с великими европейскими культурами. Румынский народ, не имевший славного средневековья (в европейском смысле), а также Возрождения[9] и, следовательно, не принимавший участия в истории и формировании европейской культуры, располагает такой же по своей значимости доисторией и протоисторией, как и другие важнейшие европейские нации, и обладает несоизмеримо превосходящей все прочие фольклорной традицией.

Сегодня румынская наука стоит перед уникальной возможностью оценить духовность и сокровенную историю нашего народа. Ибо, как мы сказали, историзм везде на закате. В цену входит предыстория и внеисторическое, исследуются и выходят на первый план коллективные формы жизни, символика, устные традиции и т. д. А в этом отношении наш народ богат.

Конформисты, однако, не представляют собой новой духовной ориентации. Они не понимают, что через какие-нибудь десятки лет историческая монография станет куда менее интересной, чем страничка разъяснений символов или толкования фольклора.

В последней главе этой книги рассматривается проблема происхождения и функционирования алхимии, которую мы рассматривали в «Азиатской алхимии». Наряду с этим, здесь поднимаются многие вопросы, на которые, разумеется, невозможно дать окончательный ответ в пределах сотни страниц. Книга была задумана и написана в качестве предварительного раздела более обширного труда, посвященного умственному развитию человечества. Две работы сходного облика — «Мандрагора» и «Легенда о мастере Маноле» — могут содействовать, мы надеемся, разъяснению тех проблем, которые подробнее будут рас-

смотрены нами в объемистой книге «Символ, миф, культура». А пока внимательный читатель может разглядеть новизну нашего метода и хот переворот, который он призван произвести в понимании умственной эволюции человечества. Отмечалось конечно же, что великие открытия — металлургия, земледелие, календарь, «закон» и т. д. — заметно изменили условия человеческого существования. Однако внутренняя динамика этого изменения и ее космические связи не были поняты. В действительности с каждым новым фундаментальным открытием человек не только расширяет сферу эмпирического познания и обновляет средства существования, но и открьшает новый космический уровень, испытует иной порядок бытия. Не открытие металлов как таковое вызвало скачок в сознании, но «присутствие» металлов, благодаря которому человек открьшает другой космический уровень, т. е. входит в контакт с неведомыми или не замеченными ранее реальностями. Другими словами, металлургия, как и земледелие и т. п., провоцирует ментальные синтезы, радикально видоизменяющие условия существования человека, преобразуя его представления о Космосе. Эти ментальные синтезы, превзойденные или преображенные последующими открытиями, являются подлинными фактами умственного и духовного развития человечества. И сказанное следует подчеркнуть особо — именно потому, что современная наука совершенно игнорировала космологическую ценность и опытное содержание этих открытий. Речь идет не только об использовании нового орудия в борьбе за существование (металл, земледелие и т. п.), но о раскрытии нового Космоса, уровни и ритмы которого были прежде недоступны человеку. Это «раскрытие» следует понимать в этимологическом смысле слова. Человеку «открывается» новый космический уровень, на который он проникает сознательно и экспериментально. Благодаря, например, «присутствию» металлов в жизни человека ему открывается магическое средство для того, чтобы установить соответствия с «металлическими небесами» или «земным чревом», где «выросли» минералы[10] . Простое вмешательство металла в человеческий опыт полностью меняет его структуру, видоизменяя весь умственный синтез, связанный с Космосом.

В настоящей книге мы несколько раз обращаемся к этому методу, который, как нам кажется, еще никем не был использован. Его результаты уже сейчас представляются непредсказуемыми. Нужно уточнить все же, что изложенное выше — всего лишь беглые замечания об исследовательских приемах, которые мы пытаемся приложить к изучению происхождения культур и знания. В работе над этой книгой, как и в других опубликованных или подготовленных к изданию трудах, мы постоянно сталкивались с вечным устремлением человеческого духа: воссоединить Реальность, разделенную Творением" . Надеемся, что нам удалось пролить более яркий свет на столь смутный духовный жест, предшествующий всякому символу, всякому мифу, любой культуре. Если местами мы слишком задерживаем-

ся на отдельных концепциях или символах, которые на первый взгляд не имеют органической связи с нашим предметом, то делаем это именно для того, чтобы ввести читателя в подлинную духовную атмосферу, породившую как азиатские космологии, так и восточную алхимию.

Нам очень приятно высказать здесь благодарность профессору Нае Ионеску, который всегда с большим интересом относился к нашим исследованиям и не испугался их нонконформизма. Хотим также поблагодарить своих друзей, Владимира и Константина Донеску, чьими заботами стало возможным появление этой книги. Еще раз напомним читателям, что написание восточных названий упрощено.

КОСМОС И МАГИЯ

Методы

Историки науки, попытавшись упорядочить вавилонские и ассирийские источники, которые относятся к «наукам о природе», использовали тот же ошибочный метод, что и рассмотренный нами в первом выпуске «Азиатской алхимии». А именно: они стремились как можно полнее осветить фрагменты «научной истины», встречающиеся местами в ассиро-вавилонских текстах, приписав случайным практическим наблюдениям, известным технологиям металлургии или гончарного дела такое значение, какое никогда не было им свойственно в рамках месопотамской цивилизации. Правда, историки науки, занимавшиеся ассиро-вавилонскими текстами, порой ссылались и на магико-религиозные концепции, стоявшие за эмпирическими технологиями и за некоторыми «научными истинами». Но большинство из этих исследователей непременно подчеркивали, что подобного рода магико-религиозные концепции принадлежат предшествующему этапу умственной эволюции человечества, что это пережитки чудовищной массы суеверий, которые на заре греческой науки окажутся навсегда изгнанными из средиземноморского мышления. Таким образом, «точка зрения», под углом которой надлежит оценивать месопотамские источники, оказалась перевернутой, подобно тому, как это случилось по отношению к китайской и индийской алхимической литературе, ставшей предметом наших занятий. Коль скоро акцент был сделан на «научной истине», на «точности наблюдения» и на «строгом эксперименте», внимание историка науки привлекали лишь тексты, которыми доказывалось наличие подобного рода качеств, или же по меньшей мере им уделялось первоочередное внимание. Но такое понимание «наук о природе» является недавним достижением человеческого духа. Оно не абсолютно и не универсально. Мы хотим сказать, что существовали и иные «науки о природе», не опирающиеся на критерии количества и точности измерений. В рамках многих исторических культур были созданы «науки

о природе», лишь случайно совпадающие с концепциями европейской науки.

Если мы будем исходить из предпосылки, что вся сумма природных ценностей, выявленных неевропейскими культурами, есть «суеверие», и станем интересоваться преимущественно теми фрагментами, которые случайно совпадают с набором наших научных истин (т. е. подтвержденных экспериментами), то мы совершим серьезную ошибку по отношению к историческому виденью. Подобного рода ошибку мог бы совершить историк искусства, забывший, что перспектива есть открытие Возрождения, и оценивающий средневековую или азиатскую живопись по критериям перспективы, отмечая, соответственно, работу, не имеющую никакой художественной ценности, но в которой предощущается перспектива, и игнорируя выдающиеся работы на том основании, что в них отсутствует пространственное виденье. Подобная ошибка в методе, впрочем, имела место, как показано нами в «Азиатской алхимии» (вып. 1, Бухарест, 1935), применительно к источникам по китайской и индийской алхимии. Из-за того, что некоторые поздние тексты обнаруживали качество «научности», т. е. описывали конкретный опыт и выявляли изощренное чувство наблюдательности, они были зачтены во славу Индии и Китая. На деле подобные источники в лучшем случае доказывали, что изначальная, основная функция алхимии — науки космогонической и сотериологической — стала видоизменяться и она незаметно превращалась в эмпирическую лабораторную науку. Одним из важнейших результатов нашего исследования и является, кстати, доказательство разложения древних «природных наук», одновременно представлявших собой сотериологические техники и космогонические знания — и превращения их в техники эмпирические. Когда утрачивается традиционный смысл определенной науки или практики, человек по-новому использует и оценивает материал знания. Существует закон сохранения материала, который лишь венчает закон разложения смысла, подразумевающий любые искажения, любую утрату или забвение некоего изначального значения. Данный закон, прослеживаемый прежде всего в фольклоре, где определенные жесты и устные формулы сохраняются и после того, как изначальный их смысл утрачен, станет предметом особого исследования, где мы постараемся продемонстрировать закон разложения фантастического вымысла. Попробуем доказать, что история умственной жизни человечества, отнюдь не будучи непрерывной эволюцией, пронизана ритмами упадка и отмирания основополагающих интуиций и что важнейшие этапы постепенного разложения одних ментальных синтезов, ни в чем не уступающих другим, последующим, могут быть реконструированы.

Изложенные выше соображения находятся в прямой связи с рассматриваемым предметом. Подвергая сомнению ценность метода, используемого историками науки для изучения азиатских источни-

ков, мы не оспариваем права этих историков заниматься соответствующими источниками. Мы только предлагаем отыскать объективные критерии для их изучения. Как мировая живопись не может рассматриваться по законам современной живописи (подразумевающей перспективу), так и «науки о природе» неправомерно оценивать по законам европейской науки. Продвигаться в таком направлении — значит подвергнуться риску субъективных оценок; ибо критерий, используемый историками науки для оценки неевропейских источников, есть не что иное, как проекция определенного мировосприятия (количественной оценки, меры и веса) в качестве универсального закона. Справедливо, что идея «научного закона» признана высшим достижением и что историю современных успехов в научном познании следует излагать на основании этой идеи. Но мы не вправе применять ту же меру и по отношению к другим культурам, где устремления к научному познанию были минимальны — или проявлялись уже после того, как пришли в упадок древние космологические и магические концепции. Если обратиться к примеру из той области, которую мы намерены обследовать ниже, то совершенно ненаучно принимать определенные эмпирические «открытия» вавилонян за показатель интеллекта этого народа и сбрасывать остальные их концепции природы в ничего не значащую кучу «суеверий» или «магических несообразностей». Подобная оценка материала в любом случае лишена объективности. Ибо для того, чтобы проникнуть в дух культуры, столь отличной от нашей, необходимы объективные критерии исследования и оценок.

Нам могут возразить, что историк науки вправе считаться лишь с теми источниками, где просматривается или даже частично воплощен рассвет греческого знания, т. е. с начатками научного познания. Если бы подобное замечание было обоснованным, оно принизило бы саму дисциплинарную значимость истории науки для неевропейских областей. Точно так же не имела бы никакого практического значения история европейской науки, написанная азиатом, где упоминались бы только те ученые, которые одновременно являли бы собой пример аскетизма и морали в социальной жизни, — основание, *sine qua non* (непременное условие) подлинного знания с восточной точки зрения. Увы, приведенное выше возражение необоснованно. Потому что в неевропейских культурах могут быть распознаны многие «науки о природе», которые, хотя и отличаются фундаментальным образом от современных наших концепций, обладают все же своими законами роста, своими критериями ценности и т. д. Историк науки обязан их изучать и осмысливать, разумеется, по иным критериям, а не по современным, — точно так же, как историк искусства изучает и осмысливает художественные произведения, созданные помимо законов греческой скульптуры или перспективы Возрождения.

Подобие

Занимаясь «науками о природе» в том виде, как они сформированы древними культурами Месопотамии, мы рискуем ничего в них не понять, если не будем постоянно держать в уме их концепцию Мира, их космологию.

Бессмысленно напоминать, что эта космология, пусть и крайне точная и последовательная, передана не только текстами или числами. Свидетельства месопотамских культур, как и в случае других архаических культур, лишь отчасти выражены письменами. Большая их часть, и самая содержательная, передана символами, архитектурой, космографией и т. д. Мы бы ошиблись, не признав за этими источниками той же значимости, которую обычно склонны придавать письменным документам. Они столь же отчетливо, а порой и более конкретно выражают восприятие определенной культурой Мира и его законов.

Для Месопотамии, быть может, последовательнее, чем для других древних культур, фундаментальная концепция может быть передана так: полное подобие между Небом и Миром. Это означает не только то, что все сущее на земле определенным образом существует и на небе, но и то, что каждой земной вещи в точности соответствует идентичная же вещь на небе, по идеальной модели которой она и создана. Страны, реки, города, храмы — последние, как будет показано, являются образом самого Космоса — все существует реально на известных космических уровнях. Например, план города Ниневии был начертан в начальном времени по небесным письменам, т. е. по «графическим» фигурам, которые описывали звезды на небосводе[1]. Река Тигр находилась под звездой Аннунит, Евфрат — под Ласточкой, город Сиппар — в созвездии Рака, Ниппур — в Большой Медведице[1] [2]. Они реально существовали на этих звездных уровнях, а на земле находилось лишь их подобие, бледное и несовершенное.

Вавилонская география вначале была «мистической географией», а карта мира в представлении вавилонян была лишь подобием карты небесных миров *. Она не была плодом наблюдений и измерений, но воспроизводила в терминах земной географии карту небесных и райских пределов. На «карте мира», опубликованной Томпсоном[3], Вавилон расположен в центре обширной территории в форме круга. Этот круглый мир, включающий все области и народы, известные вавилонянам, обтекает Горькая река — Нар-Марратум[3*]. Точно таков же образ рая у шумеров. Обнаруживается он и в библейской традиции[4*] (Бытие, 2:10): «Из Эдема вытекала река, орошающая сад, а затем она

Meissner Bruno. Babilonien und Assyrien. — Heidelberg, 1925. S. 110.

Ссылки на ассиро-вавилонские тексты см.: *Charles Jean*. Le milieu Biblique avant Jesus Christ. - P., 1936. Vol. 3 P. 367.

[3] Cuneiform Texts. — British Museum, XXII, 48; цит. по: *Langdon S.* Le Poeme sumerien du Paradis. - P., 1919. P. 12-13.

разделялась на четыре реки»[4]. Река, прорезающая и окружающая шумерско-вавилонский рай, также имеет «четыре устья»; к тому же выражение «у речных уст» означало в месопотамской культуре место входа в рай, порог, который могут преодолеть только бессмертные и герои[5]. Сверхъестественная река обтекала Рай точно так же, как некая река обтекала землю: это общая традиция семитских культур[6*]. Иногда говорится о реке, иногда — об океане. Но подобная вера в небесный океан и в некий океан, окружающий землю, обнаруживается у очень многих народов[6].

Существует небесный Иерусалим, сотворенный Господом до того, как город Иерусалим был воздвигнут человеческими руками. К этому небесному Иерусалиму отсылает пророк в «Книге Варуха»[7] (II, 42, 2 — 7): «Ты думаешь, что это тот град, о котором сказано "На ладонях рук своих воздвиг я тебя"? Град, стоящий ныне меж вами, это не тот, что вознесен во мне, что был создан еще тогда, когда я задумал сотворить рай, и который я показывал Адаму еще до его падения...»' Как мы увидим, мистическая значимость такого города, как Иерусалим, заключена не только в том, что это образ небесного града, но и в том, что он считается центром Мира.

Небесный Иерусалим воспламенял воображение всех еврейских пророков (Товий, 13; 17; Исаия, 54; 11 и сл.; Иезекииль, 60 и др.). Чтобы показать ему град Иерусалим, Господь повел в экстатическом видении Иезекииля и вознес его на весьма высокую гору (Иезекииль, 60: 2 и сл.). В другом месте (47: 1 и сл.) Иезекииль видит, как течет вода из-под Храма, омывая многие земли и входя в море; и куда войдут эти воды, все будет здоровым — «и куда войдет этот поток, все будет живо там». Нетрудно распознать в этих водах древнее представление о «живой воде» месопотамского происхождения, с которым мы еще столкнемся в настоящем исследовании. Оракулы Сивиллы[8] также хранят память о новом Иерусалиме, средь которого сияет «храм с гигантской башней, достигающей туч и видимой

Самый эрудированный из всех написанных в последнее время комментариев к библейским традициям, связанным с Эдемом, см. в кн.: *Riceiotti Giuseppe* La Cosmologia della Biblia e la sua transmissione fino a Dante. — Brescia, 1932. P. 73 ff.

Albright W. F. The Mouth of the Rivers — The American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol. 35. 1919. P. 161—195; особенно см. с. 188 и сл. Египтяне также верили, что небесная река, а значит, и земная, разделяется на четыре рукава; «Vishnu Purana» хранит аналогичную индийскую традицию, весьма древнюю: Ганг течет с горы Меру (космическая гора) и разделяется на четыре рукава, чтобы омывать всю землю.

Wensinck A. J. **The** Ocean in the literature of the Western Semites. — Verhandelingen der Koninkligke Academie van Wettenschappen te Amsterdam, 1919; особенно с. 15 и сл.

Charles J. Apocrypha and Pseudo-epigrapha. Vol. 2. P. 482, note.

всем»[8]. Но самое прекрасное описание небесного Иерусалима находим в «Апокалипсисе» (21: 2 и сл.): «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего... И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходит с небес от Бога... Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов, на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых... Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу... Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое — яспис, второе — сапфир, третье — халкидон, четвертое — смарагд, пятое — сардоникс, шестое — сердолик, седьмое — хризолит, восьмое — вирилл, девятое — топаз, десятое — хризопрас, одиннадцатое — гиацинт, двенадцатое — аметист. А двенадцать ворот — двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины. Улицы города — чистое золото, как прозрачное стекло... И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его Агнец... И показал мне чистую реку воды жизни, светлую как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца».

В следующей главе у нас будет возможность рассмотреть символический смысл драгоценных камней, составляющих стены небесного Иерусалима. Пока отметим, что эта небесная модель города Иерусалима очень похожа на небесный же прототип Вавилона[9]. Один из вавилонских текстов, переведенных Мейсснером[9*], уточняет, что «Звезда участок поля — есть Вавилон»[10]. Эта звезда находилась в созвездии Овна, которое, как известно, «правит» или «господствует» в зодиаке точно так же, как Вавилон «правил» миром, будучи центром Космоса. Буркитт доказал, что когда Персия заняла политическое место Вавилона[10*], Персия находилась в созвездии Овна. Таким образом, она была наделена всеми имперскими добродетелями, была «посвящена». Смысл такого облечения властью будет понятен из последующего изложения.

Храм

Уподобление Небо — Земля имплицитно заложено в любом вавилонском строении. Крайне богатая символика храмов *(зиккуратов)*[11*] может быть понята только исходя из «космической теории». Действительно, зиккурат был устроен как мир: его ярусы символизиро-

[8] *Charles J.* Apocrypha... Vol. 2. P. 405; *Pincherle Alberto.* Gli Oracoli Sibillini giudaici. - Roma, 1922. P. 95-96.

Gressmann Hugo. The tower of Babel. —Jewish Institute of Religion. — N. Y., 1928. P. 62 ff.

Meissner B. Babilonien und Assyrien. Bd 2. S. 410.

вали членение Космоса— подземный мир, землю, небесную твердь". Зиккурат — это, на деле, мир, поскольку он символизирует космическую гору. А космическая Гора, как мы покажем, есть не что иное, как совершенный *imago mundi* [«образ мира»]. Исследования Домбарта окончательно доказали, что зиккурат был *Künstliche Berge* (Рукотворной горой)[12], имеющей в качестве естественной модели священную гору[13]. Многочисленные халдейские[12]* изображения представляют Бога, возвышающегося меж двух гор[14], как настоящее солнечное божество. Священная гора есть подлинный трон, ибо на ней господствует бог, хозяин и творец Мира. «Трон», «храм», «космическая гора» — суть лишь синонимические формулы того же символа Центра, с которым мы постоянно будем сталкиваться в месопотамской космологии и архитектуре.

Даже названия храмов и башен Ниппура обнаруживают подобие между космической горой и святилищем: «Гора Дом», «Дом Горы всех стран», «Гора гроз», «Дом решений» (оракулов), «Дом погребения», «Связь между Небом и Землей» и т. д.[15]. Шумерским словом для зиккурата было U-Nir (гора), которое Ястров интерпретирует как «видимое издали»[16]. Анализ названий, которые месопотамцы присваивали основным городам, решительно выявляет символическую функцию города. Ларса именовалась, среди прочего, «Домом связи между Небом и Землей». Вавилон имел множество названий, среди которых «Дом основания Неба и Земли», «Связь между Небом и Землей», «Дом Сияющей Горы», «Дом Скипетра Жизни»[17]. Во всем — символика центра.

Храм, таким образом, принадлежал иному «пространству»: священному пространству, единственно «реальному» для архаических культур. Точно так же, как *реальным* временем был лишь «литургический год», т. е. *священное время,* состоящее из «праздненств», которые разворачиваются внутри или вокруг храма. Здесь, в храме, в «центре» Мира, находился трон божества. На одной из цилиндрических печатей времен царя Гудеа[13*] сказано, что «опочивальня (бога), воздвигнутая им (царем), была (схожа с) космической Горой» [8]. Мексиканские сооружения Тикаля[14]* служили и тронами богов. Их священная и символическая функция соответствовала той роли, которую выполняли в Китае башни Ха и Та[15*], а в Ин-

[11] *Woollev L.* Les Sumeriens (фр. пер.) - P., 1930. P. 147-148.
[12] *Dombart Th.* Der Sakralturm. 1. Teil: Ziqqurat. - Munchen, 1920. S. 29.
[13] Ibid. S. 22; *Idem.* Der babylonische Turm. - Lpz., 1930. S. 5.
[14] *Dombart Th.* Der Sakralturm. S. 23, 27.
[15] Ibid. S. 34.
[16] *Jastrow M.* Sumerian and Akkadian Views of Beginnings. — JAOS, 1917. Vol. 36. №.
[17] *Dombart Th.* Der Sakralturm. S. 35.
[18] *Albright W. F.* The Mouth of the Rivers. P. 173.

дии — ступа[19]. Что касается символики индийского храма, то эту проблему мы исследовали, опираясь на результаты, к которым пришел Поль Мюс в работе «Барабудур[16*], символический храм». Райхель показал, что важность, которую протогреки[17] и греки придавали горе, скале, камню, объясняется аналогичными идеями[20]. Та же «система» объясняет, как подробнее будет показано далее, и bethel[18]* «Книги Бытия» (28, 12), и трон Соломона (1-я Царств, 10, 18 и сл.)[19*], и доисламское по происхождению поклонение священному камню, Каабе)[20]*. Даже в таких относительно поздних религиях, как митраизм[21]*, святилище вначале было целиком укрыто в горе[21].

У нас будет постоянная возможность для проверки многозначности символов, заложенных в основу архаических культур. Впрочем, то, что характерно для символа и отличает его от других форм познания, определяется именно этим сосуществованием смыслов. Синкретическая структура «первобытного» мышления находит в символе превосходное орудие для своего выражения, объединяющее различные уровни космической реальности, не «нейтрализуя» их при этом. Поливалентность символа делает возможным сосуществование смыслов и в то же время сохраняет «противоположное», «чужеродное», что и намерено доказать настоящее исследование. Возвращаясь к нашему примеру, гора имеет в месопотамской культуре и значение «порог подземного мира». Через него, сквозь гору, души проходят в царство мертвых. Привычное в ассирийском языке выражение для глагола «умереть» значит «прицепиться к горам». Точно так же в египетском языке *myny* — «прицепиться» — является эвфемизмом для глагола «умереть»[22]. Солнце садится меж гор, и где-то там должна пролегать и дорога смертного в иной мир. Но, наряду с этим траурным смыслом, символ горы обладает и метафизической значимостью, намного более существенной. Гора, как мы видели, есть центр Мира, и потому после смерти душа обязательно притягивается к этому «центру». Вспомним, что для древних культур реальным было только священное; освященное пространство (храм, город и т. д.) оставалось единственной «реальностью», поскольку в нем концентрировался весь Мир. Единственным реальным временем было литургическое время, освященное[22]*. И человек причащался этому абсолютному времени (смутному выражению вечности), лишь участвуя в празднествах или присутствуя при ритуале. Коль скоро всю свою жизнь он устремлялся к «центру», то совершенно естественно, чтобы после смерти человек прислушивался к тому же зову абсолю-

Dombart Th. Der Sakralturm. S. 15.

См. также: *Eisler.* Weltenmantel und Himmelszell. — München, 1910. Bd 2. S. 582.

Cumont F. Textes et Monuments Figurés relatifs aux Mysteres de Mithra. — Bruxelles, 1896–1899. Vol. 1. P. 57.

Zimmerman H. Zum babilonischen Neujahrsfest. — Lpz., 1918. S. 5, note 2.

та, реальности и «приближался к горам». Поскольку смерть есть переход туда, в область более «реальную», чем профанные уровни этого мира, а гора символизирует центр, т. е. абсолютную реальность, постольку формула «приблизиться к горам» обретает и метафизическую подоплеку.

Священный город — центр Мира

Зиккурат воплощает космос. Его вершина — высочайший «центр», ассимилированный позже полюсом. Восходя по ярусам зиккурата, царь достигает центра Мира, уподобляясь тем самым богу, обитающему на полюсе[2]. Священный город, заключающий храм меж своих зубчатых стен, также становится центром, вершиной космической горы (т. е. фактически— Мира). Его жители магически уподобляются божественным хозяевам «центра», богам. Так происходит в некоторых городах Индии[24] и во многих восточных регионах[25].

Все языки сохранили народное определение центра — «пуп земли». В некоторых семитских традициях это означало не только то, что там находится подлинный центр мира, но также и то, что оттуда начиналось сотворение мира. «Пресвятейший сотворил Мир наподобие эмбриона. Как эмбрион зарождается вокруг пупка, так и Господь начал творить Мир с пупка, и затем он расширился во все стороны»[26]. А «пуп земли» для евреев — это Иерусалим и в целом Святая земля. Поэтому Йом[23*] утверждает: «Мир был сотворен, начиная с Сиона»[27]. Поскольку Палестина — центр Творения, то «пуп земли» расположен на вершине космической горы. И вправду, по одному из раввинских текстов, «страна Израиля не была затоплена потопом»[28]. Исламская традиция сохранила ту же космогоническую мистику, облачив Мекку и Каабу в доблести Иерусалима. У Кисаи[24] находим следующее утверждение: «Предание говорит: Полярная звезда доказывает, что самое высокое место — Кааба, ибо она находится прямо под центром Неба»[29].

Во всех семитских традициях центр («пуп земли») представлялся как вершина космической горы. Отсюда важность гор в семитской космологии и метафизике. Горы были сотворены первыми, сразу же

Mus P. Barabudur. Esquisse d'un histoire du Bouddisme fondée sur la critique archeologique des textes. P., 1925. Vol. 1. P. 238 ff.

[24] Ibid. P. 352.

[a] *A. Jeremias.* Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 2. Aufl. — B., 1929. S. 113, 142 ss.

[6] *A. J. Wensinck.* The ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth. - Amsterdam, 1916. P. 19.

[27] Ibid. P. 16.

[28] Ibid. P. 15.

[29] Ibid. P. 15.

после изначальных вод[30] *(Tehom);*[25] они служат земным фундаментом, а в арабской традиции — «земными столпами»; горы соединяют горний мир с дольним, с гор стекают реки, делающие землю плодовитой, и дождевые тучи также зарождаются в горах. Самыми святыми местами были возвышенности: гора Синай у евреев, Гаризим и Эбла у самаритян[26]*; Мекка расположена меж двух гор. Рай, «пуп земли», по сирийской традиции находился на горе, превышавшей все земные горы[31]. Вспомним, что похожие идеи встречаются и у вавилонян, у египтян, а также в некоторых индийских преданиях. Дорога в Рай, дорога в страну мертвых (у египтян, у халдеев), путь в обитель бога— все они похожи: это та же дорога в гору, то же «вознесение», в большинстве случаев предпринимаемое символически при восхождении на ярусы зиккурата или на террасы индийского храма[32]. Смысл всех этих формул нетрудно расшифровать: дорога в гору означает приближение к священному, к реальности, к абсолюту; одним словом, это *посвящение* (наделение царя достоинствами божества осуществляется при восхождении на ступени трона или на ярусы зиккурата, т. е. на космическую гору; путь души покойника, как и пути героев в поисках бессмертия — Гильгамеша, Геракла и др.[27*], — лежит через много гор). «Пуп земли», космическая гора— единственная священная зона из всего окружающего человека пространства; и поэтому Творение начинается здесь, Хаос сначала был изгнан отсюда. Воды потопа (реактуализация Хаоса, т. е. первичного океана, Апсу)[28]*, не могли поглотить вершину горы — неизменный центр, откуда берет начало вторичное творение.

По сирийскому сочинению «Пещера сокровищ»[29*], Адам был сотворен в центре земли, на том же месте, где позже вознесется крест Иисуса". Это предание очень ценно; отчасти в нем раскрывается смысл сотворения человека, отождествленного с микрокосмом (и Адам и Мир сотворены у «пупа земли»). Наряду с этим, однозначно утверждается, что спасение человека — через страсти Христовы — стало возможным благодаря возвращению к «центру»: именно то, что утверждают все традиции. Страдая на вершине космической горы, на месте, где был сотворен Адам, в центре бытия, Иисус искупает своей кровью грехи всего человеческого рода и спасает его. Страсти Иисуса Христа свершались по всей земле, ибо Голгофа, будучи вершиной космической горы, магически охватывает всю планету. Агония началась и завершилась в абсолютной реальности, в цен-

Воды повсеместно символизируют хаос, бесформенное становление, основу всех возможностей. Появление гор символизирует начало Творения, определенности, формы.

[31] *Wensinck A. J.* The ideas... P. 14.

[a] «Индийский храм, воздвигнутый в камне, есть приближение к центру Мира, процессия, проходящая в его врата, — это ритуал вхождения...» *[P. Mus.* Barabudur... P. 315).

[33] *Wensinck A. J.* The ideas... P. 22.

тре бытия (любая другая область, будучи просранной, неосвященной, сопричастна незначимому становлению — «истории», а не онтологии, «событию», а не «категории»). Символика креста могла бы дополнить эти соображения, но мы намеревались рассмотреть здесь только архаические мотивы а не разъяснять традиционную символику через новые формы[34].

В любом случае повсюду в семитском мире обнаруживается эта связь между «центром», «абсолютной реальностью», «первочеловеком», «смертью». Иерусалим — не только точка связи земли и неба. Это и место, где можно проникнуть в мир иной[35]. Сирийское предание сообщает, что после потопа Адам был похоронен у «врат земли»[36], то есть там, где начинается мир мертвых. Ислам ассимилировал еврейское верование, согласно которому могила Адама находится в Иерусалиме. Исламские предания также утверждают, что все пророки похоронены в Иерусалиме[37]. В Мекке и в наши дни имеется колодец, куда кладут приношения умершим. Речь идет не о достаточно распространенном предрассудке, что мертвые обитают под землей и, следовательно, приношения для них можно опускать в ямы или колодцы, но о традиционном представлении, что Мекка, будучи центром земли, является единственной точкой связи с Небом и иным миром.

Через центр Мира, как будет показано в следующей главе, проходит ось Мироздания, и там возвышается Древо жизни. Космические и жизненные ритмы набирают силу, зарождаясь в «центре». Поэтому и говорится, что Иерусалим «обилен водой» и что дождевые тучи, собираясь над городом, направляются на все четыре стороны света[38]. Дожди несут плодородие и богатство, жизнь и гармонию, управляют временами года. «Воды» плодотворны лишь в силу того, что их ритм регулируется «центром». Аналогичные предания сохранились и в исламе. Нувайри свидетельствует: «Абу Хурайра сказал, опираясь на авторитет Пророка: все реки, и тучи, и испарения, и ветры идут из-под святой скалы Иерусалима»[39]. Казвини[30*] повторяет то же предание применительно к Мекке: «Когда дождь хлещет по одну сторону Каабы, в тот год урожайным будет это направление; когда дождь

Еврейские источники, относящиеся к Храму, и христианские, связанные с Голгофой, которые выявляют отождествление Иерусалима с «пупом земли», были собраны Брауэром (*Brawer.* Palästina nach der Agada. — B., 1920. S. 7—21. — Geselsch. fur Palest. Forschung. VI). В Сихеме на горе Гаризим (Кн. Судей, 9, 36 и сл.) предположительно располагалось святилище, именуемое «пупом земли», см.: *Albright.* The location of the Garden of Eden. - AJSL. 1922. V. 29. P. 28.

[35] Тексты см.: *Wensinck A. J.* The ideas... P. 25 и сл. еврейские тексты.

[36] Ibid. P. 27.

[37] Ibid. P. 28.

[38] Ibid. P. 30-31.

[39] Ibid. P. 33.

хлещет во все стороны, урожай будет везде»[40]. В Индии жертвенник часто называют «пупом земли», ибо через жертвоприношение поддерживается миропорядок, ритмы, жизнь, гармония. Алтарь, «место жертвоприношения», называется также «чревом космического порядка»[41]. Уже в ведическое время[31]* индийцы отождествили жертвенный алтарь с «пупом»[42]. Та же теория встречается у эрудированного Климента Александрийского:[32] «алтарь, на котором горит ладан, есть символ земли, покоящейся в центре Мироздания»[43].

Согласно распространенному семитскому преданию, Адам обитает в шатре на месте «Дома Аллаха», т. е. на «пупе земли». Агни[33*], индийский бог огня, также стоит на «пупе земли»[44]. Подобие между Небом и Землей столь же строго в Индии. «Центр» земли магически отождествляется с «центром» Неба. В одном из гимнов «Ригведы» говорится: «на пуп неба воссел жрец, готовящий жертву»[45]. Символика центра объясняет все эти выражения; «пуп неба» означает «пуп жертвоприношения», ибо только освященная область алтаря существует реально, абсолютным образом, как существует «Небо». Воссоединение человека с реальностью осуществляется благодаря его возвращению к «центру». Ритуал освящает человека, делает его «богоподобным», так как вводит его в «центр», в реальность, в абсолют.

Индийская мистика утвердилась на этом восстановлении человека в своем собственном центре [6].

Индийские аскетические техники уделяют важную роль пупу; дыхание (воздух, «жизненный флюид») следует вести от пупа к сердцу; йоги чаще всего концентрируются на пупе[47]. Аналогичная практика, предполагающая очень древнюю аскетическую традицию, встречается и в некоторых формах христианской мистики[48], например в исихазме[34*]. То же отождествление, пуп = центру, попадается в далеко отстоящих друг от друга культурах. В валлийском[35] языке *imkag* или *tomlag* (пуп) имеет значение центра. Столица инков, Куско[36]*, прозывалась «пупом»[49]. В некоторых европейских легендах[50], обследованных Хартлэндом[37*], говорится, что Иисус был зачат через ухо; ухо

Wensinck A. J. The ideas... P. 35.

Выражение «Ригведы»: *ritasyayonih*.

[42] Ригведа. II, 3, 7; IX, 82, 39 и др.

Stromata. V. 6. Цит.: *Wensinck A. J.* The ideas...

[44] «Агни разместил свою силу на пупе земли». — Ригведа. II, 76 и др.

[45] Ригведа. III, 4, 4.

См. наше исследование «Homology and Yoga» в томе, посвященном Ананде Кумарасвами (Калькутта и Лондон, 1937).

Тексты и комментарии в нашей книге «Yoga. Essai sur les origines de la mystique indiene» (P., 1963). P. 123, 149, 216, 220 и др.

Hausherr I. La Methode d'Oraison Hésychasie. — Orientalia Christiana. — Roma, 1927. Vol. IX. P. 102, 164—165 etc.

[49] *Mackenzie D. A.* The Migration of Symbols. - L., 1925. P. 116.

[50] *Hartland E. S.* Legend of Perseus. - L., 1894. Vol. 1. P. 131.

есть формула, выражающая символику спирали, которая имеет то же метафизическое значение центра.

Можно было бы собрать многие свидетельства, представляющие все традиционные культуры, которые раскрывали бы символику центра[51]. Мы надеемся когда-нибудь остановиться на этом подробнее.

Пока добавим, что «пуп» отождествляется с «троном», местом, где находится Вседержитель Мироздания. Как правило, в семитской мифологии и храмовой архитектуре «трон» охвачен змеей[52]. Такая змея обвивает трон Соломона.

В преданиях всех народов змея охраняет сокровища и погребения мертвых[03]. Если трон — символ мирового центра, а значит, центра земли, то змея символизирует в данном случае Океан — хаотический водный простор, со всех сторон окружающий, по древним верованиям, Землю и стремящийся ее поглотить...[54]

Ось Мира — Древо жизни

Мы выяснили, что город, в центре которого расположен храм и дворец, сам по себе рассматривался как центр Мироздания. Как небесный Вседержитель находится в центре звездного мира (т. е. на полюсе), так и земной самодержец располагается в «священном стольном граде». Данное соответствие между самодержцем, столицей и пр. — Богом, центром Мира и т. д. — встречается не только в Месопотамии и в семитской мифологии. На сходную концепцию во многом опирается китайская культура[55]. Полное уподобление Неба и Земли — *himmlisch=irdischen Parallelismus* («параллелизм неба и земли»), по определению фон Хайне-Гельдерна, — встречается и в южноазиатском символизме, хотя его корни, предположительно, уходят в древнюю вавилонскую культуру[56].

Письменные и изобразительные источники, относящиеся к греческому миру, обследованы Рошером (Roscher) в двух томах его известной монографии об омфалосе .

Wensinck A. J. The ideas... P. 60 sq.

Смысл этих легенд и символов рассматривается в нашей книге «La Mandragore».

Wensinck A. J. The Ocean in the literature of the western Semites. — Amsterdam, 1919. P. 19 ff, 40 ff.

[55] *Tsien Se-Ma.* Les Memoires. Trad. par E. Chavannes. - P., 1893. Vol. I. P. 242, 243; *Granet M.* Pensée chinotse. - P., 1934. P. 93 ff, 104 ff, 323 ff; *Maspero H.* La Chine antique. P., 1927. P. 605 ff; *Mus P.* Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddisme fondee sur la critique archeologique des textes. - P., 1935. Vol. 1. P. 117 ff, 245, 422 ff.

[56] *Von Heine Geldern.* Weltbild und Bauform in Sudostasien — Weiner Beitrag zur Religion und Kulturgeschichte Asiens. Bd. 4, 1930. S. 48.

Зиккурат осмыслен как столп Земли и место, где соединяются Небо и Земля. Великая Вавилонская башня[39*], как было показано, называлась не только Вратами Бога (ибо над ней приоткрывалось небо), но и Опорой неба и земли' . Народная этимология названий Вавилона именно такова: Bab ilu, т. е. «Врата Бога». Здесь, в священных городах, и особенно в Храме («пупе земли»), можно было достичь Небес. Вавилонские легенды, повествующие о «восхождении на Небо», имеют, впрочем, достаточно сходств с верованиями других народов в то, что «путь к Небесам» приоткрывается смертному по мере приближении к «Столпу неба»[58].

Мы бы слишком раздвинули рамки настоящего исследования, если бы надлежащим образом рассмотрели символику «Столпа неба», который представляет собой не что иное, как Ось мира, «Древо жизни», произрастающее в центре Мира, из «пупа Земли». Слишком многие предания упоминают огромное дерево, охватывающее или поддерживающее весь Мир. Космическое дерево скандинавской мифологии, *Иггдрасиль*[40*], есть лишь выражение этого универсального символизма. Мы предполагаем обсудить проблему «Древа жизни» в специальном исследовании. Здесь лишь отметим, что сибирские и угро-финские народности сохранили в незамутненном виде миф о древе — «Столпе неба». Уно Хольмберг в двух содержательных монографиях собрал весь материал по этим верованиям, которым мы в настоящее время располагаем. Примечательно, что угры представляют себе «Столп неба» в виде колонны из семи сегментов;[60] так и зиккураты имеют семь ярусов, а храм Барабудур — семь террас. Вера в «Столп неба» смешивается порой с верой в космическую гору[1], которую монголы и калмыки именуют Сумур или Сумер, а буряты — Сумбур[42*].

«Космическая ось» играет ведущую роль в мифологическом сознании и символике Индии, где она соответствует четырем основным представлениям: горе, столпу, древу и великану[62]. Все они находятся в центре Космоса, все выражают абсолютную реальность, каждое из них выступает как многозначный символ, приложимый и к Космосу, и к Человеку. (Например, бог Индра считается космическим столпом, но и дыхание, пронизывающее и поддерживающее

Jeremias. Handbuch. S. 141 ss.

Holmberg U. Der Baum des Lebens. — Annales Academiae Scientiarum Fenicae. — Helsinki, 1923; особенно см. главу «Die Weltsaule», с 9 и сл.

Holmberg U. 1) Der Baum des Lebens; 2) Finno-Ugric and Siberian Mythologie — Boston, 1927; четвертый том серии «Mythologie of all Races».

Holmberg U. Finno-Ugric and Siberian Mythologie. P. 338 ff.

Ibid. P. 341. Названия этих «космических гор» выдают свое индийское происхождение. О Меру см.: *Foy W.* Indische Kultbaumen als Symbole des Gottesberges. - Leipzig, 1914. S. 213-216.

Mus P. Barabudur... P. 117 ff.

человеческое тело, имеет ту же значимость колонны[63].) В этом отношении вавилонская и китайская культуры полностью совпадают с индийской символической системой[64].

Имеются основания полагать, что та же космология влияла как на иудейских пророков, так и на автора «Апокалипсиса»[65]. Основополагающей концепцией этой космологии является существование некоего царского Центра на земле и полярного ему на небе, который окружен четырьмя основными странами света или же четырьмя основными фазами космических поворотов.

Соответствия

Подобие между Небом и Землей, однако, на этом не обрывается. «Соответствия» и «гармония» — сама структура магического видения Мира — распространяются на все. Все, что известно, все, что конкретно, сопричастно этому магическому закону соответствия. Космос разделен на области, подвластные богам, управляемые планетами. Между определенной небесной областью, планетой, которая ею управляет, и богом, который ее представляет, существуют магические отношения «соответствий» и «влияний». Все, что происходит в такого рода небесной области, тем или иным образом произойдет и в жизни, подпадающей на земле под ее «влияние». Само собой, эти «влияния» не всегда воздействуют непосредственно. Имеется множество отношений, множество уровней между Небом и Землей. Только в Центре и только при определенных условиях Земля может быть связана с Небом напрямую. В прочих областях реальности влияния осуществляются как бы через «сближения».

Например, известно, что каждой планете соответствовал металл определенного цвета[66]. Все, что имело цвет — животное, растение, камень, — подпадало под влияние одной из планет. Сходное «соответствие» находим в Китае, где каждая звездная область была представлена конкретным цветом. Ясно, что, подобно тому, как каждая планета — у вавилонян — находилась под властью одного из богов, каждому металлу соответствовало одно из божеств. Энлиль,

[63] *Mus P.* Barabudur... P. 440 ff, 453 ff.

Эти совпадения рассмотрены П. Мюсом, см.: *Mus P.* Barabudur... особенно на с 292 и сл., 351 и сл., 385 и сл. и др. Ср.: *Andrae W.* Die Jonische Saule. Bauform oder Symbol? — B., 1936. S. 50 ss.; *Przyluski J.* Les sept terrasses du Barabudur - HJAS, Jully, 1936. P. 251-256; *Coomaraswamy A.* Elements of Buddhist Iconographie. — Oxf. Univ. Press, 1935, passim.

[3] *Saussure L. de.* Le Cadre astronomique des visions de l'Apocalypse. — Actes du Congres Internationanal d'Histoire des Religions. — P., 1925. Vol. 1. P. 487 ff; La cosmologie religieuse en Chine, dans L'Iran et chez les Prophetes hebreux. — Ibid. Vol. 2. P. 79 ff. Ср. обобщающую работу того же автора: «Les origines de l'astronomie chinoise». Nouv. ed. — P., 1930.

Meisner B. Babylonien und Assyrien. Bd. 2. S. 130 ss.

которому дана была «власть» над первым месяцем года (т. е. он влиял на определенное время, посвященное ему), в иерархии металлов был представлен золотом. Когда Энлиль уступил место богу Шамашу, хозяином самого благородного и самого ценного металла — золота — стал последний. В одном из нововавилонских текстов указаны следующие соответствия между богами и металлами: Энлиль — золото, Ану — серебро, Эа — бронза, Нинидни[43*] — «камень»[67]. Подобные магические соответствия между планетой, божеством и металлом, ведущие в свою очередь к соответствиям между цветом, датой рождения, судьбой и т. д., обнаруживаются вплоть до средневековых народных верований.

В Грецию, во всяком случае, они проникли из Месопотамии. Арабы, то ли восприняв их от греков в эпоху эллинизма, то ли ассимилировав их еще до обращения в ислам, донесли эти соответствия до средневековой науки, особенно до алхимии[68].

Подобие между Небом и Землей предполагает, таким образом, целую серию магических соответствий между сущностями любого порядка. Нетрудно понять, почему такой-то цвет оказывает благоприятное или неблагоприятное влияние, почему определенный металл возбуждает или подавляет, почему конкретное «число» оказывается хорошим или плохим предзнаменованием. Одна и та же магическая сила, сконцентрированная в одной из звездных областей под влиянием одной из планет или подвластная одному из богов, распространяется на все уровни реальности через «сближения» или соответствия.

Едва ли возможно уточнить, выработала ли эта космология, основанная на подобии между Небом и Землей, уже в древнейшие периоды месопотамской культуры конкретные представления о человеческой судьбе, управляемой светилами. Но так или иначе данная концепция обнаруживается в исторических недрах месопотамской культуры. Она, впрочем, была лишь прямым следствием космологии. Если прошло какое-то время, пока она закрепилась в человеческом сознании, то это время потребовалось на открытие этого следствия, а не на его изобретение.

Мы вновь вернемся к этой фундаментальной концепции при рассмотрении вавилонской металлургии. Пока что отметим важную роль магического видения в становлении месопотамской астрологии и огромное его воздействие на западноазиатский мир и Средиземно-

Meisner B. Babylonien und Assyrien. Bd 2. S. 254; *Furlani G.* La religione babilonese assira. - Bologna, 1928. Vol. 1. P. 314; Vol. 2. P. 121, 134, 168.

[68] *Ruska J.* Das Steinbuch des Aristoteles. - Heidelberg, 1912. S. 29 ss., Фриц Саксл (F. Saxl) в статье «Beitragen zu einen Geschichte der Planeten darstellungen im Orient und im Okzident» (Der Islam, 112, S. 151—177) пытается объяснить астрологические верования арабов из Харрана древнейшими вавилонскими идеями. Ему отвечает Руска в своей монографической работе «Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbuchern» (Heidelberg, 1919).

морье. Понятие неблагоприятной судьбы опиралось на это магическое видение. Идея «свободы» имела совсем иную значимость в закрытом Космосе, пронизанном магическими влияниями светил. Все, что составляло человеческий опыт, усваивалось вместе с грузом незримой магической энергии, видоизменявшей человеческую волю. Человек рождался под властью определенной звезды, становясь поневоле сопричастным некой космической судьбе. И проблема спасения, а следовательно — человеческой свободы, требовала решения на таких путях, которые в наше время для европейского и христианского сознания кажутся просто абсурдными. Еще не был представлен в истинном свете тот переворот, который совершило христианство в этом отношении, уничтожив индивидуальную астрологическую судьбу, восстановив человеческую свободу, приобщив человека к общей адамической судьбе, заменившей магический космический рок[69].

Если все сущее на земле существует и на Небе — пусть и в ином виде, — если земная жизнь преломляет структуру и динамику звездных миров, то с неизбежностью само человеческое тело должно было бы восприниматься как зеркало космоса. Действительно, такую концепцию находим у хеттов[44] — индоевропейского народа, испытавшего мощные шумерские и аккадские влияния, особенно в том, что касается религиозной жизни[45*]. Хеттская магия пронизана подобиями между макрокосмом (Вселенной) и микрокосмом (человеческим телом). Голова соответствует Небу, руки— Земле, глаза — Водам и так далее. Поэтому в одном из текстов по медицинской магии, который интерпретирует Фурлани[70], говорится, что «головная боль» должна быть заброшена на небо, «боль в руках» вогнана в землю и т. д.

Весьма вероятно, что подобного рода соответствия между макро космом и микрокосмом появились не в итоге мифологической проекции человеческого тела на природу, а именно в результате отождествления космических реалий с анатомическими органами и физиологическими функциями человека. Все, что нам известно о космологических и физиологических теориях Индии, склоняет нас к тому, чтобы поверить в реализацию обратного процесса. Действительно, в Индии человек «организовал» свое тело (создав его «мистическую карту» с определенными «центрами» и т. д.) по модели Космоса. Возможно, теория пяти космических Ветров с неизбежностью привела к «открытию» пяти Дыханий[71], как предположил Фийоза[46*]. Наша точка зрения, изложенная в одной из предыдущих

Среди немногих добротных исследований на эту тему может быть отмече на книга С. Ангуса: *Angus S.* The Mystery-Religios and Christianity. — L., 1925. P. 164 ff, 250 ff.

[70] *Furlani G.* La Relogione degli Hititi. - Bologna, 1936. P. 134.

Fillozal J. La force organique et la force cosmique ians la philosophie medicale de l'Inde et dans le Veda. — Revue Philosophique. Nov. — Dec, 1933. P. 416 ff.

работ, несколько отличается от гипотез Фийозы[72]. Мы предполагаем, что «космическая модель», положенная в основу философских теорий, одновременно со своей космологической значимостью имела и ритуальный мистический смысл. Человек «идентифицировал» со своим телом космические Ветры, примерил к себе космологическую модель уже после того, как мистически и ритуально реализовал некоего «космического человека». Другими словами, в основание этих концепций заложена не физиология и не космология, но общее видение реальности — «космический человек»: человек, преодолевающий и аннулирующий «Творение» (мир, расколотый надвое).

Понятно, что уподобление космического и биологического, проиллюстрированное здесь лишь несколькими примерами, распространяется на все множества природного и жизненного порядка. Если правомерно говорить о законе, тогда понятие закона следует искать в этой концепции гомологичности, космических уподоблений, универсальной магии. Вещи обладают не только практической ценностью, но и значимостью магического характера. Человеческие деяния и поступки в силу того, что они связаны с вещами, насыщенными энергией или же сопричастными неким сверхчеловеческим ценностям, всегда направляются конкретными священными законами. Поступки человека, дабы они его не «изменили», превращаются в ритуал.

Смысл ритуала всегда таков: согласовать личность с коллективным, с организованной жизнью и в конечном счете — с живым Космосом. Все человеческие действия, даже самые обыденные (ходьба, дыхание, еда, любовь и т. д.), обращаются в ритуал, т. е. в орудие деиндивидуализации и солидаризации с «нормами». Человек более не *одинок* в таком традиционном обществе, ибо все, что им совершается, имеет ойкуменическую значимость, и эта значимость доступна всему сообществу. Таким образом, отпадает необходимость «сообщать» что-либо специальное одному человеку о другом, — так, когда встречаешь ребенка или старика, нет в сообщении того, что перед тобой ребенок или старик. «Идентичность» личности — всех ее намерений, внутренней жизни, социальной роли и экономического положения — становится прозрачной в результате этой деиндивидуализации, превращения жизни в ритуал и «случайностей» — в «категории».

МАГИЯ И МЕТАЛЛУРГИЯ

Ляпис-лазурь

Уподобление Неба и Земли, как мы видели, составляет умственный горизонт месопотамских культур. Только считаясь с этим об-

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. P. 228 ff. Ср.: *Mus P.* Barabudur... P. 441 ff. — положения автора близки к нашим.

щим законом, мы поймем подоплеку действий, вещей и имен, которые встречаются в столь древних культурах.

Там, где все поддерживает друг друга, увязано воедино незримой сетью, составляет неделимое целое, ничто не делается случайно, по собственному желанию, просранным образом. Например, та главенствующая роль, которую в вавилонской жизни играл полудрагоценный камень ляпис-лазурь (лазурит), может быть уяснена только из месопотамской космологии и теологии. Голубой цвет камня — цвет звездного неба; на рельефах борода лунного бога Сина[1], божества звездной ночи, была выложена из ляпис-лазури. С той же концепцией сталкиваемся у египтян: волосы бога солнца Ра[2]* — из ляпис-лазури. Прекрасный сапфир, который Яхве попирает ногами (Исход, 24:9, 10), на деле тоже ляпис-лазурь. Голубизна камня символизирует всю магию звездного неба[73].

«Магия звездного неба» — не просто литературное выражение. Оно вполне соответствует благодатным свойствам, которыми наделяли этот полудрагоценный камень народы Востока. Бог Луны не только изображался в иконографии с голубой бородой, прямо обозначающей его сущность, но и все благодатные качества, бывшие под его властью, также символизировала ляпис-лазурь. Когда Наннар, бог Луны, побуждает царя — на одном из знаменитых рельефов[3]* — возвести «Башню» (Вавилонскую), то он вдохновляет его на это, протягивая чашу с «живой водой»[74]. Совсем нетрудно понять символику этой «чаши вдохновения» в руках лунного бога, властителя звездного неба. Столь монументальное сооружение, несущее, что особенно важно, столько священных и космологических смыслов, могло быть внушено только лунной магией, подвластной самому «хозяину ночи». Та же таинственная ночь, пронизанная лунными ритмами, плодящими всю космическую жизнь, является и источником «вдохновения», произрастания всех великих человеческих творений. Сколь органичной была подобного рода концепция в жизни восточных народов, показывает следующая цитата из апокрифической книги пророка Ездры[4]* (14:39 и сл.): «Я открыл уста мои, и вот полная чаша подана была мне, которая была наполнена как бы водой, но цвет того подобен огню»[75]. Это и есть «чаша вдохновения» с вавилонского барельефа; тот же напиток, внушающий человеку дар «космологического» созидания или пророчества, — по преимуществу священные качества.

Магическая связь между Ночью, Луной, Водой, Плодородием, Смертью и Бессмертием — один из первых умственных синтезов че-

Darmstaedter E. Der babylonisch-assyrische Lasurstein. — Studien zur Geschichte der Chemie. Ed. v. Lippmann. — B., 1927. S. 1–8; *Erman-Ranke.* Aegypten. — Tubingen 1923. S. 301.

Gressmann H. The tower of Babel. - N. Y., 1928. P. 9.

Charles. Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament. — Oxf. 1913. Vol. 2. P. 623. См. там же коммент. перев.

ловечества, взыскующего тем самым объяснения всей космической жизни и воссоединения уровней существования в едином образе. Его обнаруживает и месопотамский *Weltanschauung* (мировоззрение). У нас даже есть основания полагать, что Междуречье было одним из основных центров распространения мифов и легенд, вытканных на мотивы этой первичной интуиции[75]. В книге, которая вскоре должна появиться, «La Mandragore», мы подробно рассматриваем происхождение и функцию данных мифов, и здесь неуместно на них задерживаться. Напомним, однако, что дерево kishkanu (возможно, «древо жизни»), росшее рядом с храмом Абзу, основным местом культа бога Эа, имело ветви словно из ляпис-лазури[76]. Образ «древа жизни» из ляпис-лазури, украшенного драгоценными камнями, надолго сохранился в народном воображении. Иудаистские и христианские апокрифы, сказания о героях, восточные сказки и т. д. упоминают о таком дереве, которое растет в раю или в волшебном саду, и их не надо путать с параллельными преданиями из греческой и кельтской мифологии о дереве с золотыми яблоками.

Бог Эа был хозяином преисподней и подземных вод, и его связь с лунной ночью легко объяснима. Металлы и драгоценные камни, обладающие магическими свойствами, принадлежали ему, он был покровителем работников — металлургов и ремесленников. Фундаменты храмов уходили глубоко в землю, а значит, в *абзу*, подземные воды, и поэтому мудрость Эа передавалась строителям священных сооружений[77]. Творения человека постоянно соотносились с вечными источниками жизни— Водой, Луной, Ночью. Люди могли творить, в космологическом смысле (храмы, башни и проч. — «космические центры»), лишь потому, что контактировали с богами звездного неба или вод. «Вдохновение» зодчества фактически тоже было живым зародышем, порожденным ночью или водой, что на биологическом уровне соответствует оплодотворению и рождению органических форм, а на духовном — «воображению» и творчеству. Нужно оговорить, что достоинство человеческого бытия отнюдь не было умалено в древних культурах, где космические боги и магические силы играли решающую роль. Потому что человек «участвовал» своими творениями в «унификации» космоса, ведь каждый храм или монумент, которые им воздвигались, становились «центром», где сочетались все уровни чувственной и экстрасенсорной реальностей. Если, как мы видели в заключении предыдущей главы, не может быть речи о свободе человека в рамках магической модели Мира, то и рабом неких сил или богов он не был, а составлял часть целого и суще-

Van Buren E. Douglas The Flowing Vase and the God with Streams. B., 1933. P. 10. Растение *kishkanu* играет важную роль в легенде о Гильгамеше. Оно растет у «уст двух рек», куда Гильгамеш попадает в поисках Ут-напишти, от которого надеется получить бессмертие[6]. См.: *Albright W. F.* The Mouth of the River. — AJSL XXX. 1919. P. 164.

Van Buren E. D. The Flowing Vase... P. 9.

ствовал как таковой в незримой магической сети, охватывающей весь космос, включая и богов. Подробная концепция господствовала не только в древности, но и в новые времена. Так, позитивизм XIX в. растворил человека в космосе вплоть до его исчезновения, парализуя любую надежду на автономность и свободу воли.

Возвращаясь к роли и символике ляпис-лазури, отметим примечательный факт. В нескольких захоронениях на острове Ла-Плата, Эквадор, было найдено двадцать восемь камней цилиндрической формы, тщательно отшлифованных. Было доказано, однако, что эти образцы ляпис-лазури не принадлежали аборигенам, а, предположительно, были оставлены пришельцами с материка, прибывшими на остров только для совершения определенных ритуалов и священных церемоний[78]. В захоронениях инков в Перу также обнаружен прекрасный образец ляпис-лазури. Как и в афразийских культурах , этот «небесный» камень служил в южноамериканских культурах верным помощником в пути для души покойника[79]. Немаловажна к тому же такая деталь, что и в наше время в Западной Африке придается исключительно сакральная ценность искусственным камням голубого цвета. Винер собрал ценную информацшо по этому вопросу[80]. Возможно, как утверждает Пирс[81], голубые камни столетия изготовлялись в этих местах. Но Винер считает, что они были завезены на берега Африки арабами в Средневековье. И тогда суеверия местных жителей отражают древнейшую магико-астральную систему, доминировавшую во всех афразийских культурах. В любом случае, символику и религиозную значимость голубых камней следует интерпретировать на основании месопотамских и средиземноморских источников, относящихся к ляпис-лазури, даже если перед нами деградировавшие верования, чья космологическая суть давно утрачена. Это не единственный пример «забвения», который нам дает история умственной жизни человечества. Исконный космический

[78] *Kunz G. F.* The Magic of Jewels and Charms. - Philadelphia; L., 1915 P. 308. Со ссылкой на: *Fewkes.* Archaeological Investigation on the Island of La Plata, Ecuador. - Chicago, 1901. P. 266 ff.

Ibid. P. 385—386. В Египте (XV в. до н. э.) куски ляпис-лазури, повешенные на шею ребенку, оберегали его от всех болезней (*Ebers*; цит. по: *Kunz,* с. 148).

[80] *Wiener L.* Africa and the discovery of America. Philadelphia, 1920–1922. Vol. 1 P. 237—248. Гипотезы профессора Винера о влиянии, которое американские цивилизации якобы испытали со стороны африканской культуры, в свою очередь подвергшейся мощному арабскому воздействию, не имеют никакого научного значения. Зато весьма обширна и основательна информация, собранная им в трех томах «Africa and the discovery of America» и в «Mayan and Mexican Origins» (Cambridge, 1926, privately printed), а также в четырех томах «History of Arabico-Gothomc Culture» (Philadelphia, 1917-1921).

[81] *Pearce F. B.* Zanzibar. - L, 1920. P. 355. - Цит.: *Wiener L.* Africa... Vol. 2. P. 240.

смысл некоего символа или ритуала теряется и подменяется магическим смыслом, имевшим вначале лишь второстепенную роль.

Метеориты

Трудно сказать, могла ли подобная космическая концепция заставить вавилонян приписать металлам небесное происхождение или же они пришли к такой мысли потому, что рано обратили внимание на метеориты и что первым металлом, с которым они познакомились, было метеоритное железо. Нет необходимости напоминать о той важной роли, которую сыграли метеориты в формировании первобытных и народных верований, связанных с Небом, — верований, порой заставляющих допустить, что некоторые народы считали небо каменным сводом. Метеориты оставили прочный след в воображении первобытного человека. Известно несколько примечательных примеров поклонения камням, упавшим с неба, как, например, Кааба в Мекке или метеорит из Пессинунта во Фригии, которому поклонялись как образу Кибелы, а затем по повелению Дельфийского оракула его перевезли в Рим — вскоре после Второй Пунической войны[8] (205 г. до н. э.)[82]. Но помимо столь знаменитых примеров античного времени этнографические и фольклористические коллекции предоставляют множество сведений, указывающих на уважительность, с которым и в наше время люди относятся к *pierres de tonnere* (громовым камням); в большинстве случаев это всего лишь камни, найденные на месте удара молнии[81]. Все, что появлялось «сверху», несло в себе магическую и священную силу. А почитание камней хорошо вписывается в общую систему, охватывающую единым законом целый космос.

Первобытный человек узнал и использовал метеоритное железо раньше ископаемых металлов. Эскимосы и в наши дни употребляют метеоритное железо, которое обрабатывают каменными орудиями[85].

Kunz G. F. The Magic. P. 74–75. Целая глава в этой информативной книге (с. 94—117) посвящена метеоритам. Все же Кунцу, хотя он и специалист по фольклору всех драгоценных камней, неизвестны работы, упоминаемые в следующем примечании.

Ср.: *Andree R.* Etnographische Parallelen. Neue Folge. — Lpz., S. 30—41 («Der Donnerkeil»); *Sébillot P.* Le Folklore de France. - P., 1904. Vol. 1. P. 104-105; *Skeat W. W.* Snakesto les. - Folklore. 1912. Vol. XXIII. P. 45-80).

Ср.: *Zimmer G. F.* The Use of Meteoric Iron by Primitive Man. —Journal of the Iron and Steel Institute, 1916. P. 306 ff. Дискуссия об использовании железа первобытными народами и в античное время, начатая в «Zeitschrift für Etnologie» в 1907 г. и длившаяся несколько лет, была подытожена Монтеллиусом («Praehistorische Zeitung», 1913. S. 289 ss.).

Andree R. Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berucksichtigung prahistorischer Verhaltnisse. — Lpz., 1884. S. 129—131. Хотя книга Андре и очень содержательна, она знакома немногим исследователям, рассматривавшим в последнее время эту проблему.

Андре[9] публикует рисунок гренландского ножа из метеоритного железа (Die Metalle, рис. 31), на вид очень искусно выполненного. Когда Кортес, вступив в Мексику, спрашивал у индейцев, откуда у них те немногие ножи, что были в распоряжении вождей, ему указывали на небо[86]. То же самое можно сказать о месопотамской и афразийских цивилизациях. Шумеро-аккадцы сначала узнали метеоритное железо, ибо идеограмма AN-BAR (составленная из пиктографических знаков «небо» и «огонь») означала «небесный металл»[10]*, и это самое древнее шумерское слово для железа[87]. Слово, заменившее его, — BAR=GAL, «великий металл», сохранилось в ассирийском термине *parzillu*, сирийском *parzla* и в иврите — barzel[88].

У египтян, хотя земной металл добывался уже при первых фараонах, слово, его обозначающее, обнаруживает то же метеоритное происхождение железа: *bi=n=pet* (коптское[11]* *benipe),* «небесный металл». Вейнрайт доказал, что слово связано с метеоритами, а не с *Farbenanalogie* (аналогией по цвету), как полагали до него[89]. Позже, когда стали использовать руду, стали различать два вида железа и возникает новое понятие — «земное железо». Но это обогащение металлургического словаря относительно позднее. Как исключение можно рассматривать ископаемое происхождение двух образцов железа, найденных в пирамиде Хеопса (2900 г. до н. э.)[12] и в гробнице Абидоса (ок. 2500 г. до н. э.), что уже невозможно подвергать сомнениям, особенно после исследований Квидринга[90].

Хеттский текст[13*] сообщает, что цари в XIV в. до н. э. получали «черное железо с неба»[91]. Перссон допускает связь греческого названия железа sideros, этимология которого темна, с латинским sidus, —

[86] *Rickard T. A.* Man and Metalls. A history of mining in relations to the development of civilization. — N. Y., 1932. Vol. 1. P. 148—149. Обобщения Рикарда местами весьма поверхностны. Этнографические и археологические данные минимальны. Все же эти два объемистых тома составляют единственный исторический труд на европейском языке, посвященный роли металлов в человеческой цивилизации

Hommel. Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens. B., 1908—1922. S. 13; *Giovanni Giustino Boson.* Les metaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babilonienns (Inaugural Dissertation). — Munchen, 1914. S. 11—12; *Persson Axel W.* Eisen und Eisenbereitung in altester Zeit. Etymologisches und Sachliches («Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund», 1933-1934. - Lund, 1934), S. 114.

[88] *Persson.* Op. cit. P. 113.

Wainwright. The Journal of Egyptian Archaeology, 1932. P. 1 ff. Обобщено Перссоном (Eisen und Eisenbereitang. S. 2—3).

Hulme E. Wyndham. Early Iron-smelting in Egypt. — Antiquity. June, 1937. Vol. 11. P. 222—223. Квидринг, обобщивший свои исследования (*H. Quidring.* Die Herkunft des altestes Eisens und Stahl. — Forschungen und Fortschrifte, 1933. DC S. 126—127), доказывает, что земное железо египтяне могли бы обнаружить в нильском песке, в частности в золотоносном песке Нубии, содержащем вкрапления магнетита (Fe_3O_4) с 60% железа.

[91] *Rickard T. A.* Man and Metalls. Vol. 1. P. 149.

eris «небесное тело», «звезда» и т. п., а также с литовским svidu «сиять»[92]. Метеоритное железо было известно на Крите уже с минойской[14*] эпохи (2000 до н. э.) и было найдено в одном из захоронений близ древнего Кносса[93]. Некоторые места в «Илиаде», кажется, хранят память о небесном происхождении железа.

Секреты металлургии

Метеоритное происхождение металлов сообщает им, разумеется, многие магические свойства. Металлы, поступали ли они прямо с неба (с метеоритами) или же извлекались из недр земных, были пронизаны магическими силами. Поэтому не всякому дано было иметь с ними дело. Металлургические ритуалы, как будет видно из этого этюда, выполняли четко выраженную магическую функцию. Впрочем, не только в месопотамской культуре встречаются подобного рода верования в связи с металлургией. В Китае и в Индии «посвященные», знатоки ритуалов, хранили вокруг плавки руды священную зону, подкрепляемую и защищаемую магическими силами[94]. Один из текстов Сеннахериба[15*], переведенных Босоном, дает понять, что с древнейших времен существовала особая каста — гадателей, чародеев, жрецов, которые занимались делами металлургии и хранили «секрет», передававшийся только изустно, — «секрет», окутанный магией[95]. То же в Египте, где «металлургические и технические операции тесно переплетались с жреческой практикой»; создается впечатление, что сами жрецы изготовляли священные статуи[96]. Связь между «плавлением» и «чудодейством» в некоторых народных традициях Азии сохраняется и сегодня[97]. Работающие с металлом соприкасаются с таинственными и опасными силами. Магия металла одинаково действенна, будь она метеоритного или земного происхождения. В первом случае металлу присущи все добродетельные качества Неба, от тверди которого он оторвался[98]. Во втором случае руда до времени вырвана из чрева Матери-Земли, и эта чуть

Persson. Op. cit. P. 114.

[93] *Hall H. R.* The Civilization of Greece in the Bronze Age. - L., 1928. P. 253.

[94] Тексты и комментарии см.: *Eliade M.* Alchimia Asiatică, fasc. 1. P. 27, 72.

Boson G. I metalli e le pietre nelle inscrizioni sumero-assiro-babilonesi. — RSO. 1916. Vol. VII. P. 381.

[96] *Mieli Aldo.* Pagine di storia della Chimica. - Roma, 1922. P. 115.

Eisler R. Das Kainszeichen und die Genitor. — Le Monde Oriental. — Upsala, 1929. Vol. 29. S. 48–112.

Eisler R. Zur Terminologie und Geschichte der judishen Alchemie. — Monatschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1926. N. F. Bd 26. S. 194–201. Полемизируя с Герхардом Шолемом, автор показывает, как метеоритное железо привело к идее металлических небес — из железа, меди, серебра, золота и т. д.

ли не гинекологическая операция крайне опасна вследствие инициируемых ею магических сил.

Этнография и фольклор способствуют более ясному пониманию древнейших верований, связанных с металлургией. В Северо-Западной Америке, например, кузнецы[16*] почитаются, их ремесленные навыки являются тайной и передаются только членам семьи[99]. В Африке, напротив, кузнецов то уважают, то презирают, но в обоих случаях их считают людьми загадочными, почти что приравненными к колдунам. Так, племя бари[17] с Белого Нила (Центральная Африка) считает кочующих кузнецов париями[100]. А в Конго их очень уважают и считается, что они царского происхождения. У фангов[18] кузнецы одновременно выступают как жрецы и врачеватели. Племя огове[19*], не знающее и не обрабатывающее железа, почитает кузнечные мехи соседних племен, помещая их рядом с прочими фетишами в священных местах. С другой стороны, похожий предрассудок встречается у одного из самых отсталых племен Индии — у бхилов[20], приносящих в жертву наконечникам пик первые собранные ими плоды[101]. Еще одно африканское племя, джолоф[21], настолько презирает ремесленников, работающих с металлом, что ни один из рабов не породнится с семьей кузнеца. В племени тиббу[22*] последний даже не принадлежит к общине[102].

Все эти предрассудки и обычаи говорят об амбивалентности функции железа, которому и африканские, и другие народные традиции приписывают божественное и чудодейственное происхождение, так что обрабатывающий его и знающий его «секреты» становится конечно же опасным существом — его изгоняют, боятся или уважают, в зависимости от обстоятельств. Поэтому кузнецы повсюду составляют особый класс, рассматриваются как люди подозрительные, которые должны быть изолированы от общества[103]. Железо все еще остается в сознании народа наделенным неестественными силами, и *нож* играет важную роль в магии. Плиний («Естественная история», XXXIV, 44) утверждает, что нож помогает *contra noxia medicamenta* («от вредного зелья»), а также *adversus nocturnas limphationes* («против ночной влаги»). Похожие верования распространены в современной Индии, у даяков[23*], у мусульман Ирана и Турции[104].

[99] *Andree R.* Die Metalle bei den Naturvolkern... S. 136 ss.
[100] Ibid. S. 9, 42.
[101] *L Rousselet.* Revue d'Anthropologie 1876, 2. P. 61. - Цит. по: *Andree R.* Die Metalle bei den Naturvolkern... S. 42.
[102] *Andree R.* Die Metalle bei den Naturvolkern... S. 41—43.
[103] *Andree R.* Ethnographische Parallelen und Vergleiche. - Stuttgart, 1878. S. 153; Die Metalle. S. 42 ss.; Das Kainzeichen — passim
[104] *Goldzieher I.* Eisen als Schutz gegen Damonen. — Archiv fur Religionswissenschaft, 1907. Bd 10. S. 41—46.

Источники, цитируемые Гольдциером[24*], хотя и многочисленны, но составляют лишь четвертую часть материала, собранного эрудированным доктором Зелигманом[105]. Все эти материалы подтверждают магическую амбивалентность железа в народном сознании. Страх, с которым и в наше время относятся к цыганам, кузнецам и медникам, изоляция, к которой они вынуждены почти среди всех народов, где они проживают, во многом вызваны их давним знакомством с металлом[2] . Андре подчеркивает кстати, сколь сходны цыгане-кузнецы с африканскими кузнецами[106].

Как в метеоритном происхождении металла повсеместно видят его магические или божественные свойства, так и открытие металла в недрах земли связывают с определенным «прозрением», дарованным человеку высшими существами, или с «откровением», ниспосланным Господом (богами) через святых (чародеев). Это все та же «чаша вдохновения» с месопотамского рельефа или из апокрифической книги Ездры. Духи преисподней, охраняющие рудники и сокровища, или святые, оберегающие человека, открывают секреты металла, участвуя таким образом в «зодчестве». Изначальный мотив «прозрения» сохранился везде, где есть рудное дело.

Греческий путешественник Нукиус Никандер, посетивший Льеж в XVI в., пересказал легенду об открытии угля на севере Франции и Бельгии: явился ангел в образе почтенного старца и показал вход в угольную шахту некоему кузнецу, топившему печь дровами[107]. В Финистере[2] * существование свинца, содержащего серебро, открыла людям злая богиня *(groac'k)*[108]. Святой Перан, покровитель рудокопов, первым придумал плавку руды. Охраняющие рудники духи ревниво относятся к своим сокровищам. Поэтому в Северной Африке и в других местах считается, что открывший залежи руды вскоре умрет. (Это поверье следует увязать с распространенным предрассудком по отношению к «новому месту»: кто первым войдет в новый дом, кто первым переидет новый мост и т. д., тот вскоре умрет[109].) Меланезийцы открывают новую шахту только после долгих ритуалов и церемоний[110]. Так поступали и в Европе вплоть до позднего средневековья: шахтеры открывали шахту лишь после религиозной службы[111].

[105] *Seligmann S.* Der bose Blick. - B., 1910. Bd 1. S. 273–276; Bd 2. S. 8–9 ss.; *Seligmann S.* Die magischen Heill und Schutzmittel. — Stuttgart, 1927. S. 161—169. Последняя работа представляет собой доработанную редакцию нескольких глав «Der bose Blick».

[106] *Andree R.* Die Metalle bei den Naturvölkern... S. 79 ss.

Sebillot P. Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays. - P., 1894. P. 410.

[108] Ibid. P. 410.

[109] Ibid. P. 415; *Sartori P.* Uber das Bauopfer. - Zeitschrift für Ethnologie, 1898. XXX. S. 15.

[110] Ibid. P. 417.

[111] Ibid. P. 421.

Шахта, как мы увидим, всегда рассматривалась как живая утроба, где руда приживается и растет в точности как в чреве. Кроме подземных духов, злых или добрых, обитающих в шахте, по поверьям рудокопов, там живет множество других таинственных существ. Это Мастер Хеммерлинг, прозванный в народе «Горным монахом», Белая дама, которая всегда показывается перед обвалом, а также всякая нечисть, призраки и т. д.[112].

Металлургия, таким образом, повсеместно была священным искусством. И, как мы видим, эта сакрализация вызвана тем, что металл не входил в число «профанных вещей» человеческого быта, но принадлежал внеземным сферам. Ниспосылало ли его Небо или же он извлекался из земной утробы, металл всегда поступал из «иных мест». Логика первобытных и архаических культур в этом отношении оказывается последовательной. Все, что не принадлежит человеку явно, не находится рядом с ним, не сопричастно «условиям адамического существования», оказывается загадочным, священным или демоническим, потому что изменяет его природу. Таков настоящий, изначальный смысл всех верований, относящихся к металлургии: металл изменяет природу человека, преобразуя условия его существования. И такое преобразование происходит, с одной стороны, из-за утраты райского состояния (время собирателей злаков и плодов), замененного новым состоянием, а с другой стороны — потому что само присутствие металла в человеческой жизни привносит в нее множество неведомых магических сил, принадлежащих иным космическим уровням, и игра этих темных сил (священных или демонических) открывает человеческому духу другие горизонты, подвигая его на эксперименты.

Поэтому верования, связанные с металлургией и «тайной» плавильных печей, с вариациями которых мы сталкиваемся в китайской, индийской, месопотамских культурах, встречаются и в эллинистической традиции. Легенды о первых навыках в металлургии, изначально считавшихся священным знанием, проникли в Элладу из Малой Азии, точнее, из Фригии и с восточных островов. Дактили, кабиры, корибанты, куреты, тельхины[27*] — все они по происхождению духи, связанные с металлургией. Кабиры и дактили именуются «мастерами плавилен», «могучие огнем», а их культ (его ритуалы примечательны присутствием металла) разошелся со временем по всему средиземноморскому миру, добравшись до Египта [3]. Дактили, которые принесли на Крит и в Троаду первые «секреты металлургии», были жрецами Кибелы[114]. Богиня, ставшая впоследствии хозяй-

[112] *Sébillot P.* Les travaux publics... P. 479-493.
[113] *Morgan J. de.* La Préhistoire orientate. - P., 1927. Vol. 3. P. 173-174.
См. исследование Раде (*Radet.* La Lydie et le monde grec au temps des Mermandiq. — P., 1982. P. 269 etc.), использованное А. Реем *(Rey A.* La Science orientate avant les Grecs. - P., 1930. P. 22).

кой гор, ранее считалась божеством рудников и металлов, и ее пристанищем были недра гор[115]. Представляется значительным также тот факт, что именно одна из богинь-матерей[27*], вокруг которой позже (когда она стала божеством гор) сложились «мистерии», связанные со смертью и воскрешением Аттиса[28*], т. е. именно богиня Кибела, «вдохновляет» людей и «открывает» им секреты металлургии. Наряду с другими великими богинями — Иштар, Исидой, Астартой, Деметрой, — Кибела была «вдохновительницей» и проводницей человека на пути к бессмертию. Смерть и воскрешение Аттиса, таинство которого вначале было совершено Кибелой, «вдохновило» людей; ритуал, исполненный Кибелой, стал для них образцовым и дал им надежду на воскрешение. Поэтому в одном из неолитических кладов, раскопанных профессором Моссо в Фесте[29*], рядом с глиняным изображением богини-матери и раковиной морского гребешка *(petunculus)* был найден большой кусок магнитного железняка, которого, кажется, на Крите нет.

Сэр Артур Эванс, из монументального труда[116] которого мы заимствовали эту информацию, воспроизводит (с. 47, рис. 12, 6а и рис. 13, 3) неолитическое изображение Великой Богини, и по примитивному способу ее моделировки понятно, что перед нами очень древние верования[30*].

Знаменательно существование похожих верований в другом полушарии: в древних захоронениях Юкатана[31*] рядом с жемчужинами и раковинами — амулетами, дающими «жизнь» и «бессмертие», — были найдены куски железа[117]. В свою очередь Мадлен Колан, исследуя мегалиты Верхнего Лаоса (Индокитай), обнаружила древние жемчужины и бронзовые колокольчики. Любопытно, что в наши дни женщины у даяков с Борнео носят жемчужные ожерелья с множеством бронзовых колокольчиков[118]. Точно так же, как жемчужина — символ мирового чрева, эмблема Жизни и неустанного Творения[119] — гарантирует своим присутствием счастливую судьбу в посмертной жизни, металл, извлеченный из недр (и тогда он тоже символ мирового чрева) или доставшийся с небес, обеспечивает душе покойника контакт со священными сферами космоса. Эти области священны именно в силу своей реальности, своего постоянства, — хотя они и причастны всеобщему становлению, но являются не преходящими, подобно земным творениям, а вечными.

Gressmann H. Die orientalischen Religionen im helenistisch-romischen Zeit. — B., 1930. S. 59.

[116] The Palace of Minos. - L., 1921. Vol. 1. P. 37.

Stephens. Incidents of Travel in Yucatan. Vol. 2. P. 344. — Цит. по: *Andree.* Die Metalle... S. 136.

[118] *Colant M.* Essai d'ethnographie comparee. - BEFEO. 1936. Vol. 36. P. 199, fig. 24

[119] О символике жемчуга и раковин во всех человеческих культурах см. нашу книгу «La mandragore».

Источники, которые нами упоминались в этой главе, обнаруживают, таким образом, те же космологические концепции, с которыми мы сталкивались, говоря о подобии Неба и Земли у месопотамцев и в других регионах. Нетрудно убедиться: как бы мы ни рассматривали умственный горизонт «первобытных» или архаических культур, везде просматривается все тот же *Weltanschauung* и то же сознание сопричастности к великой космической Жизни, сколь бы незначительным ни было то или иное переживание. Человек соприкасается с космическими ритмами и уровнями каждый миг. Такая сопричастность отнюдь не уничтожает его духовно, но открывает ему тотальное видение Космоса, подталкивая одновременно к дерзновенным попыткам «воссоединения» Космоса, расщепленного Творением...[120]

ЖИВОЙ КОСМОС

Творение и рождение

Для месопотамцев, как и для других древних народов, жизнь — это универсальное свойство реальности. Под этим подразумевается не только «одушевленность» всякой вещи. Речь не идет об анимистическом веровании, наделяющем все объекты некой неведомой магической силой. В Месопотамии мы сталкиваемся с более сложной и отработанной системой, с результатами длительного осмысления Космоса. Ибо «жизнь» неодушевленных предметов не сводится к внутренней их энергии, к способности каждой вещи быть вместилищем или источником, порождающим магические силы. Жизнь Космоса организована так же, как человеческая жизнь, — ей знакомы рождение, сексуальное влечение, а в некоторых случаях и смерть.

Своим рождением неодушевленные вещи обязаны не только Творению. Как мы увидим далее, неодушевленные вещи — металлы, камни и т. д. — продолжают рождаться долгое время спустя после Творения. Они «живут», следовательно, в человеческом времени и причастны той же судьбе, что и человек. Таким образом, когда говорят, что носители древних цивилизаций не знали истории, то это не более чем оборот речи. Они знали другую «историю», в центре которой стоял не человек как таковой, а Жизнь. Так что они не только согласовывали космическую жизнь с человеческой драмой, но в качестве единовременных подключали к последней многие уровни космической реальности.

Сотворение человека — один из самых примечательных эпизодов месопотамской мифологии.

Рассмотрению этого «воссоединения» мы посвятили первую главу настоящей работы и «Легенду о мастере Маноле». К этой проблеме мы, однако, намерены вернуться в работе, специально посвященной символам.

Здесь нет места для его подробного рассмотрения, достаточно отметить, что, по древнейшим преданиям, Мардук[121] (всегда сопровождаемый одной из Великих Богинь: Нинту, Аруру или Мами)[1] создает человека в итоге самопожертвования. Почти во всех древних преданиях человек создан из глины или праха[122]. В Месопотамии же сохранился полный вариант: Мардук создает человека из глины и своей крови:

Склею кровь свою, превращу ее в кость.

Подниму человека на ноги, воистину человек будет...

Воздвигну человека, насельника земли...[123]

Кинг, который перевел и издал этот текст, сближает его с халдейским преданием о Творении, сохраненным Беросом[2] (III в. до н. э.), написавшим, как известно, по-гречески очень ценную вавилонскую космологию. «И Бел[3*], увидев, что земля была пустой, но плодородной, велел одному из богов отрезать ему (Белу) голову, смешать вытекающую кровь с землей и создать людей и животных, способных дышать воздухом»[124]. Тот же мотив обнаруживается в Египте[12] . Общий смысл этих мифов нетрудно понять: Творение всегда жертвенно. Жизнь можно «одолжить», лишь пожертвовав собой. Эта мысль настолько укоренилась в человеческой душе, что она обнаруживается даже в «мотивах», сохраняющих лишь крайне смутную космогоническую схему (строительные ритуалы, «Мастер Маноле» и др.)-

Изначальный жест божества — сотворение человека из собственной крови, — так или иначе имитируется людьми во всем, что они «творят» или «строят», даже когда реальное самопожертвование подменяется его имитацией или ритуальным действием. Но если человек замешан

[1] *Langdon S.* Le poeme sumerien du Paradis, du Deluge et de la chute de l'homme. Trad. Ch. Virollead. - P., 1919. P. 22, 23, 31-32.

[122] *Frazer J.* Folklore of the Old Testament. - L., 1919. Vol. 1. P. 3-44; Creation and Evolution in primitive Cosmogonies. — L., 1935. P. 3—35. (Хотя оно и вышло позже, исследование, давшее название книге «Creation and Evolution», написано в 1909 г., и здесь меньше фактов, чем в «Folklore...».) В одном из иранских преданий сказано, что человек сотворен из пота божества (*Cornoy.* Iranian Mythology, p. 293. = Mythology of all Races. Vol. IV. Boston). Семитские легенды, напротив, подчеркивают, что человек создан из глины *{Langdon.* Semitic Mythology. Vol. V). На некоторых островах Океании верят, что человек рожден из праха (грязи), смешанного с кровью Творца *(Dixon.* Oceanic Mythologie. — Boston, 1916. P. 107). Другие данные см. в кн.: *Thompson S.* Motiv-index of folk-literature. Vol. 1. Helsinki, 1932. P. 150—159 (это том 106 FFC).

[123] *King.* The Seven Tablets of Creation. P. 86 — издал *Langdon.* Le poeme sumerien, p. 33. Фурлани (*Furlani.* Il poema della Creazione. Bologna, 1934. P. 100 ff) дает несколько отличающийся перевод; ср. там же (с. 34—35) сходные месопотамские легенды. На с. 7—39 приведен список переводов этой «Поэмы Творения».

Langdon S. Le poeme sumerien. P. 34.

Frazer. Creation, p. 6; *Wallis Budge E. A.* From fetish to God in Ancien Egupt. — Oxf., 1934. P. 143, 434 (человек сотворен из слез Бога); *Erman Adolf.* Die Religion der Aegypter. — B., 1934. S. 66.

на божественной крови, то и другие земные вещи столь же непосредственно (хотя, возможно, и с меньшей значимостью) связаны с телом и бытием божества. Так, источником Нила, по египетскому преданию[126], является то ли кровь, то ли семя Осириса[4]*. Священные реки Месопотамии зарождались в чреве Великой Богини. «Уста реки» в некоторых семитских языках означали вагину богини[127]. Та же концепция встречается повсюду: человек, вода, органическая жизнь — все они имеют началом кровь или семя божества.

Однако неодушевленные предметы все еще родятся на свет и долгое время спустя после дней Творения. Родятся, размножаются и порой умирают, совсем как люди. Из всего человеческого рода один лишь Ут-напишти, которого боги поместили на острове «у уст двух рек», удостоился бессмертия. Неодушевленные вещи — простые и драгоценные камни, металлы, — хотя они и рождены, подобно человеку (а иногда совсем как он, «гинекологически»), хотя они и растут, как всякое существо, но живут все же намного дольше, чем люди. Эти неодушевленные вещи, таким образом, полнее и интенсивнее связаны с небесными сферами, создавшими их на земле, заряжены большей реальностью и большей магической силой. Поэтому их присутствие рядом с человеком благотворно. Живые вещи, некогда рожденные почти «гинекологически», но которым очень нескоро суждено умереть, с одной стороны, обеспечивают человеку благоприятные астральные связи, а с другой — усиливают его «реальность», наделяя долголетием и плодовитостью. В подобной вере заключена вся мистика драгоценных и полудрагоценных камней. Если жемчуг олицетворяет мировое чрево и гарантирует женщине, которая его носит, детородность, то нефрит в Китае олицетворяет солнечное, вечное, неизменное начало; и тот, кто его носит, приобщается к этим магическим свойствам, которые и после смерти уберегут его тело от разложения.

Разнополость растений

Различие полов, как и Жизнь, — универсальное свойство реальности. Живые вещи являются одновременно и родящими; они размножаются в соответствии со своим предназначением, то есть то чаще, то реже, но постоянно вовлечены в великую драму жизни и роста.

Albright W. F. Gilgames and Engidu, Mesopotamian Genie of fecundity. — JAOS. Vol. 40. P. 324—325 и примеч. По некоторым египетским преданиям, бог Ра создал суданцев в акте автоэрогизма (*Budge.* From Fetish to God. P. 144)[4].

[127] *Albright.* Some Cruces in the Langdon Epic. - JAOS. Vol. 39, 1919. P. 69: «Место истока реки может рассматриваться как вульва или *Muttermund* — материнские уста земли». В вавилонском языке Kâ и рп означает «устье реки», рп " вульва (там же, примеч. 11). Вавилонскому *nagba* («источник») соответствует еврейское слово *neqebd.* В европейском языке название «колодца» используется и в значении «госпожа», «супруга». Ср. фольклорные материалы, связанные с рождением ребенка: *Dietrich.* Mutter Erde. 2 Aufl. — Lpz. S. 18 ss, 125 ss.

Понятно, следовательно, что месопотамцы могли открыть реальное, научное различие между женскими и мужскими видами некоторых растений, например смоковницы или пальмы[5] . Искусственное оплодотворение издавна практиковалось в Междуречье[128].

В кодексе Хаммурапи[6] имеются по меньшей мере два параграфа, которыми узаконено искусственное оплодотворение[129]. Это знание позже перешло к арабам и евреям[130]. Объективное, научное различие полов не следует, однако, смешивать, мы бы сказали, с магической сексуальностью, которую народы Месопотамии приписывали всем прочим растениям на основании иных критериев, не соотносящихся с верными наблюдениями, вызванными садоводством. Месопотамцы (как, впрочем, многие восточные и средиземноморские народы) применяли слова «мужчина» и «женщина» по отношению к любому растению, чья форма или цвет напоминали детородные органы, или если оно использовалось в каком-либо колдовстве, интегрирующем соответствующее растение в конкретный ряд сексуальных соответствий.

Так, кипарис был «мужчиной», как и белладонна (*намтар*), а у кустарника *никибту* (Liquidambar orientalis) были и «мужчины» и «женщины», в зависимости от формы и его роли в определенной магической операции[131].

Это доказывает, что ассирийцы, как и другие народы древнего мира, иногда обнаруживали чувство наблюдательности и прикладного знания (искусственное опыление), но в своей «теории» органического мира они исходили не из подобных наблюдений, но из общей интуиции реальности. Ассирийцы допускали пол у растений не потому, что обнаружили его у пальмы и смоковницы, но потому, что разнополость была универсальным свойством реальности. Поэтому и классификация растений на «мужские» и «женские» осуществлялась по определенным законам магического мышления: форма, цвет, роль в магии.

Разнополость растений признавалась и индийскими медиками (Charaka, Kalpasthana, ch. V, 3), и санскритская терминология выявляет ассоциации, которые вели к подобному открытию — сходство с половыми органами человека[132].

Sarton G. The artifical fertilization of datepalms in the time of Ashur Nasir-Pal. - Isis. 1934, N° 60. Vol. 21. P. 8-14; Additional note on date culture in ancient Babylonia. — Isis. 1935, № 65. В обеих работах Сартона рассмотрена вся полемика, связанная с указанной проблемой, и приведена специальная литература.

Pruessen A. H. Date culture in ancient Babylonia. - JAOS. 1920. Vol. 36. P. 213—232. Прейссен рецензирует исследование В. Шейля: *V. Scheil.* De l'exploitation des dattiers dans l'ancienne Babylonie. — RA. 1913.

Gandz S. Artificial fertilization of datepalm in Palestine and Arabia. — Isis. 1935, № 65. Vol. 23. P. 245-250.

[131] *Thompson R. Campbell.* The Assyrian Herbal. - L., 1934. P. XIX–XX (284 с, литографированное изд., in-8).

M. Eliade. Cunostinţele botanice in vechea Indie. — Buletinul Societaţii de Stiinţe din Cluj. 1931. Vol. 4. P. 234-235.

Научно-эмпирические познания древних народов не были использованы в построении системы мировосприятия. Реальность мира могла быть интуитивно понята только в целом, а не по частям, с опорой на детали или на эмпирическое знание.

Разнополость металлов и камней

Вавилоняне и вслед за ними другие народы приписывали сексуальность всему неорганическому царству. Они отличали, как мы увидим, «мужские» камни от «женских» на основании формы, цвета или по яркости блеска. Ассирийский текст, переведенный Босоном, говорит о «камне *musa* мужской (формы), медном камне женской (формы)». В примечании Босон уточняет, что «мужские камни» — это те, чей цвет ярче, а «женские камни» — те, чей цвет бледнее[133]. В сирийских алхимических текстах говорится о «женской магнезии»[134]. С другой стороны, слово arsen («мышьяк»), как известно, означает «мужской». И в наше время ювелиры различают «пол» бриллиантов по их блеску. В Вавилоне окислы и минералы относились к «мужским» или «женским» по цвету. Такое разграничение встречается даже в самых древних текстах так называемой ритуальной литературы, и оно сохранилось в медицинских табличках[1]. Эта интуиция не стерлась из сознания восточных и средиземноморских народов, но постоянно развивалась и совершенствовалась вплоть до средневековья. Средневековые лапидарии, например, перечисляют два вида *lapis judaicus*:[7] «мужской» с целым рядом правильных граней и «женский» — гладкий (кстати, это ископаемое добывали в Сирии и Палестине).

Европейская алхимия определяет Великое Искусство как «секрет» сочетания «мужского» и «женского» начал[8]*. Как будет показано далее, именно названное «сочетание», далекое от химического смысла, имеет магическую значимость. Подобные верования — не просто «суеверие», напрочь лишенное теоретического значения. И они не всегда сводятся к метафоре, как, например, у арабского поэта Ибн ар-Руми: «Какое оружие лучше всего? Только сабля, что муж с острия, а плашмя — жена»[136]. Но возможно, что эта метафора не более чем поэтическое отражение общих верований, поскольку арабы назьшают твердый металл «мужчиной» *(dzakar),* а податливый — «женщиной» *(ânît)*[137].

[1] *Boson G.* Les metaux et les pierres. P. 73.

Lippmann E. Enstehung und Ausbreitung der Alchemie — B., 1919. S. 393.

[135] *Eisler R.* Die chemische Terminologie der Babylonier. - ZA. 1926. Bd 37. S. 116; *Kunz.* The Magic of Jewels and Charms. P. 188.

[136] *Schwartzlose F. W.* Die Waffen der altern Araber aus ihren Dichtern dargestellt. — Lpz, 1886. P. 142; Ср.: *Lippmann.* Enslehung und Ausbreitung der Alchemie. S. 403.

Wiener L. Africa and the discovery of America. Vol. 3. P. 11–12.

Эти верования отражают космологическую и метафизическую систему, обоснование и корни которой ведут к особому восприятию конкретного. Месопотамцы, как и прочие народы, сближали между собой реальные объекты не в соответствии с некими абстрактными классификациями — плодом скрупулезной аналитической мысли, — а по их «внешнему виду», т. е. по их конкретным проявлениям. Из этого не следует, что они были неспособны к абстрагированию. То, что нам известно о халдейско-вавилонской космологии и астрономии, с избытком подтверждает способность к спекуляциям. Но идея «закона» в их представлении отличается от соответствующей идеи греческих мыслителей и математиков[10*]. «Закон» для месопотамцев был лишь воплощением откровения некоего космического целого. Как только жизнь и разнополость были установлены в качестве универсальных свойств реальности как следствие подобия макро- и микрокосма, они начинают применять этот закон в повседневном опыте. А коль скоро им было известно, что камни и минералы также обладают (должны обладать) полом, то попадавшиеся им образцы и были классифицированы по «внешнему виду» — форма, цвет и т. д. Значение, которое вавилоняне и другие древние народы уделяли «внешности», не должно вводить нас в заблуждение. Речь здесь идет не об «иллюзии», но об очень сильном чувстве конкретного. Вещи суть таковы, какими они кажутся. Умственная жизнь, столь напряженно сосредоточенная на «живом целом», испытывала необходимость в расчленении и анализе лишь в той мере, в какой подобные упражнения помогали обнаружить аналогии там, где их на первый взгляд не было. Месопотамская космология и метафизика являются результатом обостренного чувства конкретного.

Вещь не могла быть «реальной», не могла быть «живой», если не имела пола. Поэтому пол был присущ не только камням и минералам, но и вещам, созданным человеком. Настолько, что дом в верованиях всех народов[138] не мог стать реальностью, не мог существовать, преодолевая время, если его не оживляла жертва, сообщавшая ему «жизнь» и «душу». Таким же образом любая вещь, созданная человеческими руками, оживала при обретении пола благодаря своей вовлеченности в космическую судьбу. В Индии, например, жертвенный алтарь *(vedi)* был «женским», а ритуальный огонь *(agni)* — «мужским», а «из их соединения появлялись наследники». И не только алтарь *(vedi)* обладал этой мистической функцией. «Центр земли», «пуп» (nabhi) воспринимался в Индии как чрево Великой Богини[139]. Вспомним также, что индусы, наряду с месопотамцами и другими восточными народами, считали «пуп земли» подлинным цен-

[138] Эта идея развита нами в «Легенде о мастере Маноле».

[139] Satapatha-Brahmana. I, 9, 2, 21; *Johanson K. F.* Uber die altindischen Gottin Dhisana. — Skrifter utgifna Vetenskaps-Safundet i Uppsala. — Upsala; Leipzig, 1917. S. 51-55.

тром Космоса. Символическая многозначность *nabhi* очевидна. Равно как и Каабы, бывшей священной 1) в качестве метеорита, 2) как «центр Земли», 3) как «обиталище» божества. Те же идеи встречаются у греков (Геродот, I, 92) и у германцев. Глазуровочная печь *(Schmelzofen)* именовалась «чревом», «лоном» *(Mutterschoss)*. В живой речи еще сохранились подобного рода древние интуиции (*Mutterkuchen* и т. п.)[140].

Из этих верований и других, подобных им, родилось понятие «гинекологических камней», т. е. неких минералов, достоинством коих было обеспечение детородности и облегчение родов. Вавилонянам было известно великое множество таких гинекологических камней. Древние греки, арабы и некоторые первобытные народы, пусть и по разным соображениям, пользовались камнями гинекологического свойства. Данной проблеме посвящена целая глава в нашей книге «Легенда о Белладонне», и здесь нет возможности повторяться[141].

Другие камни приносят дождь, и также благодаря своему «женскому» строению[1*2]. Существуют, кроме того, камни, столь конкретно воплощающие своей формой — естественной или обработанной — «идею» женственности, что они становятся идолами. Они не просто причастны магии Великой Богини, символа всеобщего плодородия, а становятся ею. Их форма оказывается настолько удачным вместилищем «идеи» Великой Богини, что она притягивается к ним по волшебству (благодаря магии «уподобления») и воплощается в камне. Если метеорит, вроде камня Каабы в Мекке, причастен сферам, откуда он низвергся, и своим присутствием создает «благоприятную» священную среду, то легко понять, почему другие камни, *реализующие* женскую или мужскую символику, также становятся объектами особого культа. Они концентрируют в себе магическую или божественную силу.

«Брак» и чувственность металлов

«Брак металлов», о котором в мистическом ключе говорят средневековые алхимики и розенкрейцеры[11]*, — идея, уходящая своими корнями в самую отдаленную человеческую интуицию. Весьма почитаемые в Малой Азии идолы, воспринимавшиеся как воплощение

Послед — букв.: материнский \ист, противень *(нем.)*.

140 *Eisler R.* Die chemische Terminologie der Babylonier. S. 115.

141 Некоторые данные о гинекологических камнях: *Ruska J.* Das Steinbuch des Aristoteles. S. 18, 165; *Boson.* I metalli e le pietre. P. 413—414; *Laufer B.* The Diamonde. A study in Chinese and Hellenistic Folklore. — Chicago, 1915. P. 9 ff. Роль магических камней в целом рассматривается в нашей книге «Legenda Matragunei», которая вскоре должна появиться.

142 Краткую библиографию см. в кн.: *Eisler R.* Kuba-Kybele. — Philologus, 1909. Vol. 68. P. 192, note 222. Связь между камнями, полом и потопом рассматривает Карл Енце (*Hentze C.* Mythes et legendes lunaires. — Anvers, 1929. P. 34 ff.).

Великой Богини, были фактически образом чрева божества (вульвой) и назывались «Мать-Камень»[143] или, как уточняют митраистские надписи, *petra genitrix*[12*]. Павсаний[13] (II, 21, 1) сообщает о некой местности в Аргосе, почитавшейся как алтарь Деметры и именовавшейся *delta.* Фик, а за ним Эйслер справедливо трактуют слово *delta,* в качестве вульвы. *Daleth — delta,* «дверь» — «женщина». Здесь не место ссылаться на все верования, связанные с концептом «женщина как врата», которые исследовал Трамбэлл в столь же интересном, как и редком, издании[144]. У греков вообще треугольник, дельта, символизировал женщину, а пифагорейцы считали его даже *arche geneseas*[145], не только из-за его геометрического совершенства, но и потому, что он представлял собой идеальный архетип всеобщей плодовитости[14*]. Аналогичные представления встречаются и в тантрических традициях Индии, которые, хотя и появляются в относительно недавних текстах, имеют за собой длительное «тайное», латентное, существование[146].

Очевидно, что символика «брака» встречается повсюду, где священный камень считался «домом», «обиталищем» (чревом) для мужского божества (фаллосом). Божество Каабы, воплотившееся в священный камень Мекки и именовавшееся «созревшей девой», на письме было представлено как «жилище», а астрологически как *mansio, statio* («дом, местообитание») бога Луны. Камень Каабы, *tetragonos lithos* («четырехугольный камень») был также «домом» некоего *pyramis* — обелиска *(«Konische Phallosstein»* - «коническим камнем-фаллосом»)[147].

В нашем случае «сексуальность» неодушевленных вещей не должна рассматриваться с вульгарной точки зрения психоанализа. Речь здесь идет о любопытной концепции живого Мироздания, цельного и гармонического. Поскольку понятия «рождение» и «возрождение» тесно между собой связаны, то религиозный символизм во все времена с неизбежностью должен был прибегать к физиологическим и эротическим выражениям. В нашем случае даже не подразумевается религиозная идея возрождения, но только космологическая концепция Жизни, разделенной на два пола, — концепция, дающая возможность воспринимать Мироздание в его цельности, охватывающая, как мы видели, не только живые существа, но и

[143] *Eisler R.* Kuba-Kybele. P. 136–137; Weltenmantel und Himmelszeit. - München, 1910. Bd 2. S. 411.

[144] *Trumbull H. C.* The thereshold covenant - N. Y., 1892. P. 252-257. Приведены китайские, греческие, еврейские и т. п. верования в связи с отождествлением «женщина = врата».

[145] *Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magic. 2. Aufl. - Lpz., 1925. S. 21-22.

[146] *Tucci G.* Tracce di culto lunare in India. - RSO. 1929–1930. Vol. 12. P. 422 и примеч., где приводится авторитетное мнение тантриста Бискары Рийа .

[147] *Eisler R.* Kuba-Kybele. P. 135.

«мертвые» вещи, в том числе рукотворные. Не будем забывать, что когда *Weltanschauung* опирается на полное уподобление Неба и Земли и на магию, всякая вещь сопричастна архетипу, обладает определенными магическими качествами сама по себе или же в силу этой сопричастности. Любому предмету достаточно иметь такую-то форму или такой-то цвет, чтобы он тут же приобрел множество свойств магического характера.

Представление о том, что все вещи в мироздании подчинены одним и тем же жизненным законам — Любви, Сексуальности, — не исчезло вместе с угасанием месопотамских культур. Существуют такие ментальные структуры, особенно в евразийском и средиземноморском мире, которые видоизменяются очень медленно. Вот почему еврейский мистик и экзегетик Бахья бен Ашер (ум. в 1340)[16] пишет: «Не только у пальмовых (деревьев) встречаются мужчина и женщина, но у растений всех видов, а также у минералов обязательно имеется такое деление по полу»[148]. О сексуальности минералов упоминает и Саббатай Донноло (913–928)[17]. Арабский мистик и ученый Ибн Сина (980–1037)[18*] утверждает, что «романтическая любовь» *(al-ishaq)* не есть чувство, характерное для человека, «а проницает все существующие вещи — небесные, природные, растительные, минеральные и животные; смысл же сей тайны не может быть ни познан, ни понят, и любое объяснение затемняет его еще более»[149].

Алхимическая концепция «комбинирования» является, по существу, лишь новой интерпретацией космической функции «брака». То, что позже стали считать «объективным» процессом комбинирования, нейтрализации, деградации, в вавилонской концепции Космоса было еще одним проявлением мирового жизненного ритма[150].

Здесь мы присутствуем при забвении изначального «органического» и космического смысла естественного явления, превращении его в «механический процесс». Физические и химические процессы, космические события — после интеллектуальной революции, осуществленной Возрождением, — обрели автономию от всемирных законов жизни, но при этом они были интегрированы в «мертвую» систему механических законов. Брак стал комбинированием, любовь стала горением, смерть стала нейтрализацией, сгоранием и т. п. Полагаем, что мы не ошибемся, утверждая, что эти наблюдения над алхимической и химической терминологией, понимаемой как забвение изначального смысла, способны пролить новый свет на осмысление феномена Возрождения и современной европейской культуры. Возрождению удалось окончательно утвердить неорганическую механистическую концепцию Космоса. Признание данной концепции, как известно, опирается на законы неодушевленной

[148] *Gandz S.* Artificial fertilization... P. 246.
[149] Ibid. P. 246.
[150] *Eisler R,* Die chemische Terminologie. S. 119 ss.

материи, а в XIX в. эти законы попытались применить также к биологическим и психологическим явлениям.

В специальном исследовании мы надеемся показать, что этапы умственной жизни человечества находятся в прямой зависимости от нескольких важных открытий: металлургия, земледелие, измерение времени и т. д. С каждым таким открытием человек вступал в контакт, мы бы сказали, с реальностью иного порядка и включался в новый Космос. Например, открытие земледелия интегрировало человека в живой Космос, чьи «законы» действуют под знаком отождествления Земли с женщиной, дождем, плодородием, рождением и смертью. Речь идет не только о символическом подобии и равенстве реальностей различных уровней, но об опыте, ставшем доступным после открытия земледелия и длительного проживания в ритмах растительной жизни. Особенно следует подчеркнуть тот факт, что новый опыт полностью видоизменил умственную структуру человечества; земледелец познакомился с реальностями, бывшими для него недоступными при кочевом образе жизни, он открыл законы и осознал символы, для которых его ум оставался совершенно непроницаемым, пока он не пережил растительный опыт.

Аналогичное изменение умственной структуры произошло с открытием металлургии. Был познан другой Космос, он проявился при обработке металлов, которые — мы это увидим ниже — также воспринимались как живые организмы. Присутствие металла и ритуалы металлообработки побудили человека к экспериментированию и подпитывали такие духовные процессы, которые изменили его в прямом смысле слова, он стал смотреть на мир и чувствовать его иначе, когда постиг реальности, бывшие для него ранее недоступными. Все основные этапы человеческой истории открывали, таким образом, возможность «проникновения» человека на другой космический уровень. Каждое структурно новое изменение человечества означает, в определенном смысле, и новую плодотворность сознания, поскольку человек овладевает новыми областями опыта и наблюдает аналогии между космическими уровнями. Не всегда этапы умственной истории человечества оказываются еще одним шагом вперед, своего рода «эволюцией». Иные открытия приводили порой к стерилизованной концепции космоса и жизни, концентрируя внимание человечества на законах мертвой материи, препятствуя пониманию символики традиционных культур, искажая даже сами принципы метафизики. Именно стерилизованная концепция космоса со всеми присущими ей механистическими и позитивистскими конечными выводами породила в европейском сознании Возрождение. Как только законы мертвой материи получили абсолютный примат в науке Запада, многие опытные знания стали недоступными и целая система символов ушла во тьму.

«Смерть» и «воскрешение» металлов

Если металлы и минералы могут «любить», вступать в «брак», то очевидно, что они наделены определенной чувственностью. Действительно, греческие и арабские алхимические тексты говорят о «пытках» металлов. Обозначение «химической операции» именно таково: пытка. На металлы распространяется великий мистический закон, открытый александрийским и христианским миром, — вечной жизни нельзя достичь без страдания и смерти. В широко известном алхимическом тексте «Turba Philosophorum»[19] находим следующую «мистическую» идею страдания металлов: *«Eo quod cruciata rex, cum in corporem submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem»*[151] («Вот почему замученный царь, погружающийся в телесную оболочку, возвращается в неделимую и непреходящую природу»). Руска уточняет, что у греческих алхимиков «мучение» было лишь аллегорией. Оно относится к «химической операции» только в арабской алхимии, да и то в весьма загадочном смысле.

В «Завещании Джафара ас-Садика»[20] сказано четко: мертвые тела должно пытать огнем и всеми Искусствами Страдания, чтобы они снова ожили; ибо без страдания и без смерти нельзя говорить о Вечной Жизни[1] .

В расцвете средневековья мы оказываемся перед некими идеями, чьи корни ведут к древнейшим месопотамским прозрениям. Наряду с этим, здесь легко распознать другую форму «мистики Творения», о которой говорилось в начале этой главы. Арабский алхимик утверждает, что без страдания и смерти нет надежды на Вечную Жизнь, а древние предания о Творении рассказывают, что человек и все живое были порождены из крови Бога, его *смертью* и страданиями. Таким же образом строения, воздвигнутые человеческой рукой, не будут долговечными (не могут обладать в качестве материальных «вечной жизнью»), если при их закладке не принести кого-либо в жертву — человека или животное. Правда, в цитированных выше арабских текстах «алхимическая мистика» подпитывалась и порождена многими интеллектуальными источниками (христианский гностицизм, персидский суфизм[21]* и т. д.), и ее терминология превосходит рудиментарные понятия месопотамских источников. Здесь идет речь о спасительном страдании, о смерти, которую следует испытать добровольно, чтобы обрести вечную жизнь, — подобное понимание было открыто и углублено с появлением христианства. И все-таки за ним стоит долгая восточная выучка.

Ruska J. Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie. — B., 1931. (Нем. перев. см.: с. 254.)

[152] *RuskaJ.* Arabische Alchemisten. - Heidelberg, 1929. S. 77.

Медицина и магия

В подобного рода Космосе, окруженном все той же магической силой, вмещающем одни и те же формы, которые встречаются на всех уровнях существования, болезни не могут иметь иной причины, кроме магии. То ли на организм повлиял какой-то посторонний агент (демон, колдовство), то ли человек оказался в контакте с какой-либо пагубной заколдованной областью (коснулся нечистого предмета, преступил правила ритуала, вобрал нечто, обладающее иной структурой, чем его собственное тело), либо же просто-напросто его заставляет страдать его «судьба» (астральная, но и органическая), ввергая в «ад» (боль, подсознательное чувство дисгармонии). Какой бы ни оказалась «историческая причина» болезни, ее «первопричина» всегда магического порядка: в силу воздействия неких несоответственных сил нарушилась гармония. И эти силы, персонифицированы они или нет, могут быть изгнаны чисто магическими средствами либо при помощи некоторых веществ (минеральных или растительных), насыщенных благотворными свойствами, т. е. соответственными.

Поэтому вавилонская медицина долгое время была обычной практикой колдовства[22*]. От разрушительных несоответственных сил пробовали очиститься самыми простыми средствами, а именно — заклятьями, талисманами, ворожбой. Определенные камни были насквозь пропитаны благотворной магической силой, и их носили прямо на теле, в непосредственном соприкосновении с ним, чтобы они передавали человеку гармоническую жизненную энергию. «Прекрасные камни, камни изобилия и радости, сотворенные прекрасными для плоти богов... да блистают эти камни, украшающие грудь Царя, Асага[23*], великого жреца Энлиля, и пусть злой Дух пребудет вдали от жилища...»[153] Та же вера в воздействие определенных драгоценных камней (нефрит), обладающих животворными священными силами, встречается в Китае[154], не говоря уже об «этнографических»[2*] культурах, в которых драгоценные и полудрагоценные камни обладают оберегающими и терапевтическими качествами[155].

После всего сказанного в предыдущих разделах о магических свойствах и космической значимости некоторых камней очень легко понять эти верования. Тем, что он носит прямо на теле камни, насыщенные животворными качествами, человек проникает в космическую область, которой сопричастны эти камни, проникает, следовательно, в хорошо организованную реальность, укрытую от «конфликтов» и «драм». Магически человек спроецирован на некий

[22*] *Boson*. Les métaux et les pierres. P. 69.

Eliade M. Alchimia asiatica. Vol. 1. P. 18 ff. О свойствах голубого алмаза и других драгоценных камней.

[155] См.: *Kunz G. F.* The magic of Jeweles and Charms, — passim; и книги С. Зелигмана (S. Seligmann).

уровень, недоступный для «демонов», куда не проникают «несоответственные» или дисаналогические силы.

Связь между болезнью и грехом (прегрешением против «священного», против гармонии, против законов) была столь естественной, что во многих древних культурах болезнь выдавала «греховность» человека. Так обстояло дело на Юкатане[156], в Вавилоне[157], а также в Израиле[158]. Признание в грехах иногда бывало вызвано внезапной болезнью[159]. Связь магии с медициной столь хорошо известна, что мы позволим себе на этом не задерживаться[160]. Вавилонский врачеватель также колдовал, т. е. пытался заговорить зло магическими средствами[161]. В определенные неблагоприятные дни врачеватель не мог лечить больного, подобно тому как в такие дни царь не мог располагать своей царственной властью[162]. Тем самым еще раз приоткрывается значение магического, под знаком которого проходит всякая человеческая деятельность. Приоткрывается еще раз, что болезнь была знаменательным событием, нарушением космической гармонии, — и бороться с ней было невозможно во время анархии (в неблагоприятные дни), в период, открытый любым случайностям. К тому же покровителями врачей были конкретные божества[163] (Энки-Эа, Нинурта, Таммуз)[25*]. Покровитель врачей Нинурта был в то же время божеством границ;[164] он следил, таким образом, за их соблюдением, выступал божеством взаимопонимания и правосудия. Болезнь, как и неуважение границ — территориальных, биологических, моральных, — является нарушением нормы, разрывом с гармонией и с пониманием, анархическим актом.

Следовательно, болезни были порой персонификацией анархии, Духа Зла, «демонов». Против них боролись ворожбой (магическое восстановление гармонии) и при помощи определенных снадобий, минеральных или растительных. Последние использовались в той же магической функции, поскольку они воздействовали благодаря своим сокровенным качествам (форма, цвет, вкус и т. п.), устраняя органическое расстройство человеческого тела всем тем, что сообщала им сопричастность к незримым реальностям. Камень определенной

[156] *Pettazzoni R.* La confessione dei peccati. Vol. 1. Bologna, 1929. P. 106 ff.
[157] Ibid. Vol. 2. Bologna, 1929. P. 107, 110.
[158] Ibid. Vol. 2. P. 260.
[159] Ibid. Vol. 1. P. 51,57.
[160] См.: *Meissner.* Babylonien und Assyrien... Bd 2. S. 283—323. — О вавилонской и ассирийской медицине Новые тексты переведены и откомментированы в ис следовании Р. Кэмпбелла Томпсона *[Thompson R. Campbell.* Assyrian medical text. — Proceedings of the Royal Society of Medicine. 1924. Vol. 17. P. 1—34). Библиографию см. в кн.: *Pettazzom L.* La Confessione dei peccati. Vol. 2. P. 2 f
Furlani G. La Religione babilonese-assira. Vol. 2. P. 166.
[162] Ibid. P. 185,201.
[163] Ibid. Vol. 1. P. 126, 157, 280, 281 etc.
[164] Ibid. Vol. 1. P. 224.

благородной окраски, вобравший мощь и жизненную энергию «Неба», к которому он был причастен, обладал достаточной магической силой, чтобы восстановить гармонию в теле больного. То же самое можно сказать о некоторых лекарственных растениях. Они были наделены целебными свойствами, ибо имели магические качества, ибо им «соответствовала» священная реальность там, на Небе.

Потому-то болезни и рассматривались как переход тела под власть демонов. Потому-то некоторые вавилонские тексты заклинают благотворных демонов войти в тело, заступить место злых, анархических, «трагических»"".

Имея дело с растениями и минералами, вавилонская медицина пребывает в том же магическом космосе своего умственного горизонта. Ибо, как мы видели, и растения и минералы принадлежат единому целому; они живут, они «разнополы», они воспринимают, хранят и преломляют всеобщую магию по таинственным законам партиципации, аналогии и соответствия. Имея дело с растениями, вавилоняне сохраняли связи с древнейшей символикой и магией: с вегетативной и акватической космологией, чьи корни уходят глубоко в человеческое прошлое. (Вода всегда была орудием против «черной магии», против колдовства. «Растение жизни», по индоиранским и месопотамским преданиям, находилось на дне Океана[166].) Используя минералы, вавилоняне были близки к другому магическому источнику: к представлению о «металлических» Небесах и о Земле как матери минералов — концепция, которую нам остается рассмотреть на последующих страницах.

Подобного рода магические концепции структурировали не только культуры Месопотамии — они овладели обширнейшей зоной всего Средиземноморья и Западной Азии[167].

ВАВИЛОНСКАЯ АЛХИМИЯ

История разногласий

В истории восточной алхимии 1925 год останется важной датой. В тот год впервые со всей серьезностью и страстностью дебатировалась проблема ассирийских источников по алхимии, недавно дешифрованных и переведенных Р. Кэмпбеллом Томпсоном[168], Бруно

Lenormant Fr. La Magie chez Chaldeens et les origines. — P., 1874. P. 33. О заклинании «головной боли» см. с. 20—23.

О роли воды и растений см. нашу книгу «La mandragore».

Semper M. Rassen und Religionen im alten Vorderasien. — Heidelberg, 1930. S. 365—367.

[168] On the Chemistry of the Ancient Assyrians. — L., 1925. — 158 с; литография.

Мейснером[169] и Робертом Эйслером[170]. С позиций, которые нам предстоит далее рассмотреть, в дискуссию вмешались ассиролог Г. Циммерн[171], историк химии Эрнст Дармштэдтер[172] и ориенталист Юлиус Руска[173], известный своими работами по арабской алхимии. Интерпретация Роберта Эйслера, к которой присоединяемся и мы, основываясь на параллельных источниках, до сих пор плохо исследованных, кажется, полностью принята профессором Абелем Реем[174], не претендующим, впрочем, на то, чтобы быть специалистом по истории восточной науки. Эдмунд фон Липпманн — Нестор[175] истории алхимии, временно занял нейтральную позицию[175]. Естественно, что Липпманн принял сторону своих учеников, Руски и Дармштэдтера, которые считают алхимию просто предхимией.

Прежде чем перевести основной текст, вокруг которого развернулась дискуссия, напомним о магической концепции месопотамцев по отношению ко всему, что связано с металлами и растениями. Припомним в особенности священный, почти мистический и таинственный характер металлургических ритуалов. Печь для плавки руды была пропитана магическими силами. Разве внутри ее не совершался процесс, подменяющий и превосходящий Природу? Металлы падают с небес или растут в земле, в лоне Великой Богини, откуда произрастают также растения и животные. Как следствие, в печи для плавки руды, чтобы получился чистый металл, осуществляется магическая операция ускорения роста. Пребывая в материнском лоне, запрятанная в земле, руда созревала бы медленно, как созревает эмбрион в матке. Таким образом, металлургическая печь воспринимает эмбрион и ускоряет его рост. Печь заменяет великое теллурическое чрево[2*], где невидимо и неведомо как растут (или зреют) металлы[176]. Понятно тогда, что подобного рода металлургическую операцию не могли считать обычным техническим приемом люди, рас-

[169] *Meissner B.* Babilonien und Assyrien. Bd 2. - Heidelberg, 1925. S. 382 ss.

[170] *Eisler R.* Der Babylonische Ursprung der Alchemie. — Chemiker Zeitung. № 83, 11 Juli 1925. S. 577 ss.; № 86, 18 Juli. S. 602 ss.; L'origine babylonienne de l'alchimie. — Revue de Synthese Historique. 1926. P. 1—25; Die chemische Terminologie der Babylonier. - ZA. Bd 37. April 1926. S. 109-131.

[171] *Zimmern H.* Assyrische chemisch-technische Rezepte, insbesondere für Herstellung farbiger Ziegel, in Umschrift und Ubersetzung. — ZA. Bd 36. September, 1925. S. 177—208; Vorlaufiger Nachtrag zu den assyrischen chemischtechnichen Rezepten. - Ibid., Bd 37. 1926. S. 213-214.

[1] *Darmstaedter E.* Vorlaufige Bemerkungen zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten. - ZA. September, 1925. S. 302-304; Nochmals Babylonische «Alchemie». - ZA. September, 1926. Bd 37. S. 205–213.

[173] *Ruska J.* Kritisches zu R. Eislers chemiesgeschichtlicher Methode. — ZA Bd 37 1926. S. 273-282.

[174] *A. Rey.* La Science Orientale avant les Grecs. - P., 1930. P. 193 ff.

[5] *Lippmann E. von.* Einstehung und Ausbreitung der Alchemie. Bd 2. — B., 1931. S. 51

[176] *Eisler R.* Die chemische Terminologie. S. 115 ss.

сматривавшие Мир как живое единство и признающие даже за самыми инертными вещами способность к рождению, росту, умиранию и потенциальному воскрешению.

Понятно, что металлургические приемы превращаются в ритуал, во многом таинственный и опасный, как любое другое священное действо. В плавильной печи осуществляется не просто физический или химический процесс, но имеет место акт произрастания. Более того, преждевременные роды всегда воспринимались как пагубная случайность, нарушение гармонии, как дело опасное, дьявольское. Руда же, будучи эмбрионом, насыщена теми же опасными силами, которые исходят от утробного плода. Еще один повод к тому, чтобы металлургические ритуалы стали вредны для любого не «инициированного», для тех, кто не ведает «секретов» плавильни и не предпринял необходимых мер предосторожности.

«Приготовление плавильни»

Приводим перевод ассирийского текста из библиотеки Ашшурбанипала[3*], взяв за основу вариант Томпсона, сопоставленный с переводами Мейснера и Р. Эйслера.

«Когда хочешь заложить основание плавильни для руды, найди благоприятный день одного из счастливых месяцев и закладывай основание плавильни. Во время работы над плавильней ты должен наблюдать (за ними) и работать сам (?) (в плавильне); ты должен доставить эмбрионы *(Kubu)...*[177] другой (?), чужой, кто нечист, не должен входить, ни даже проходить мимо них; в тот день, когда ПОЛОЖИЛ руду в плавильню, должен принести жертву перед эмбрионами[178], поставить перед ними кадильню с пихтовой смолой и пролить перед ними (эмбрионами) пиво *Kurunna*.

Ты должен возжечь огонь под плавильней и положить руду в плавильню. Люди, которых подводишь близко к плавильне, должны очиститься, и после того допусти их близко к плавильне. Дерево, которое должен сжечь под плавильней, должно быть стираксовым деревом *(sarbatu)* — большие куски, очищенные от коры, но которые не

Текст очень темный. Мы следовали варианту Томпсона. Мейснер переводит данный фрагмент с многими знаками вопроса: «Wahrend man den Ofen anschaut (?), und ihn machts, solst Du die (gottlichen) Föten aufzahlen (?)» [«Когда возводится (?) печь, и с ней работают, ты должен (божественные) зародыши сосчитать (?)»]. Французский вариант Эйслера упрощен: «Des qu'on a oriente le four et que tu t'est mis a l'oeuvre, place les «embryons» divins dans la chapelle du four» [«Когда выложили печь и ты приступаешь к работе, помести божественные "эмбрионы" под свод печи»].

[Позднее М. Элиаде несколько изменил свою интерпретацию этого текста См. перевод и примеч. к нему в работе «Кузнецы и алхимики», гл. 7. — *Ред.]*

Эйслер переводит как «обычное жертвоприношение»; в варианте Томпсона — «возлияние»; у Мейснера — «жертвоприношение».

хранились грудой, но содержались под покрытием из шкуры, — срезанным в месяце Аб[4]. Такое дерево должно класть под плавильню».

Из этого источника, независимо от вариантов его перевода на европейские языки, следуют некоторые важные выводы. Прежде всего, не остается никаких колебаний относительно священного характера, который вавилоняне придавали искусству металлургии. Все походит более на ритуал, чем на практическую деятельность. Выбирается благоприятный день счастливого месяца, как для жертвоприношения. Зона плавильни освящена; для непосвященного она становится доступной только после предварительного очищения. Осуществляется жертвенное возлияние руде, сопровождающееся жертвоприношением. Воскуряются благовония и возливается перебродивший напиток *Kurunna*, как и при великом жертвоприношении. Работники плавильни проходят через ряд очищений. На дрова для огня идет определенное дерево, освященное, чистое; его не касаются солнечные лучи, оно очищено от коры, потому что участвует в священном действе, связанном с «эмбрионами», с землей (чрево, тьма).

Чтобы еще отчетливей показать разницу между подобным священнодейством и профанной деятельностью, дадим перевод одного из рецептов приготовления голубой глазури.

«Если хочешь изготовить светлую голубую глазурь, растолки отдельно, затем смешай 10 *мин*[179] камня *immanaku*, 15 *мин* щелочной золы, 1 2/3 *мин* белой травы (?); помести смесь в сосуд с четырьмя глазами (отверстиями) и зажги медленный огонь, который не коптил бы; как только содержимое станет ярко-красным, вытащи, дай ему остыть, истолки снова, смешай с белой солью, помести в холодный сосуд, зажги медленный бездымный огонь; как только содержимое станет апельсиново-красным... вылей его на обожженный кирпич. Оно называется тогда светлой голубой глазурью».

Легко заметить просранный, промысловый характер этого рецепта. Никаких ритуальных приготовлений, никаких жертвоприношений, никаких запретов. Большинство дешифрованных и переведенных технических промышленных рецептов написаны тем же сухим профанным языком.

Насколько нам известно, в единственном фрагменте, озаглавленном «Приготовление по предписанию (магическому?)», еще встречаются ритуальные требования: «...вынь эмбрион: сделай жертвоприношение, сделай приношения (умершим) для работников»[180] и т. д. Остальные рецепты практические, и, кажется, они записаны в отно-

[179] Одна *мина* равнялась примерно 500 граммам. Более доступные, менее технологические подробности см. у Делапорта: *Delaporte.* La Mésopotamie. P., 1932. P. 249, 251.

Ср. переводы медицинских текстов у Томг medical texts. — Proceedings of the Royal Society of Medic с рецептами из его же книги «On the Chemistry» (p. 66).

сительно позднюю эпоху, когда уже не существовало секретов мастерства, замкнутых каст.

Во всяком случае, внимательно сравнивая оба переведенных источника, легко понять, где вмешалась теория, т. е. «наука», и где представлен сугубо технический рецепт, простая фиксация пропорций. Очевидно, что в области металлургии исполнитель действовал в живом и магическом Космосе, тогда как технические рецепты для глазури, стекла, пигментов, искусственных камней не предписывали ответственных и опасных символических действий. С одной стороны была Жизнь, Целое, Теория, с другой — профанное ремесло, кухня, обычное действие.

Хотя на всем протяжении ассиро-вавилонской истории металлургическое и гончарное производства были тесно связаны с магией, теологией и космологией, ими были добыты многие «научные истины», и они породили практические рецепты, воспринятые позже европейской «наукой» как таковой. Например, ассирийцы, как и весь древний мир, знали о разрушительном воздействии на породу кислот (уксуса и т. д.)[181]. Изготовление стекла, цветного стекла, глазури осуществлялось, как мы видели, по точным рецептам, формулировки которых были нами унаследованы[182]. Но нет никаких оснований полагать, что эти практические знания играли в ассиро-вавилонском мире такую же роль, какую они выполняли позже в европейской культуре. Что они оставались лишь ремеслом, доказывается самим фактом сопровождения приемов металлургии ритуалами и предварительным очищением; в то время как рецепты стекла и глазури не говорят ни о каком ритуале — то была профанная деятельность (по крайней мере, на завершающих ярусах ассирийской культуры).

«Эмбрионы»

В металлургических текстах часто встречается слово *an-kubu,* которое Эйслер передает как «божественные эмбрионы», Тюро-Данжен — как «некий демон» *(«une sorte de demon»)*[183], Циммерн — через «выкидыш» *(Fehlgeburt, Missgeburt)*[184], а Руска[185] полагает вслед за Мейсснером и Циммерном, что это не «эмбрионы», но «фетиши или покровители плавки» *(«Fetische oder Schutzpatrone der Schmelzarbeit»).* Весь вопрос в следующем: обозначает ли *an-kubu* саму земную руду, помещенную в плавильню, или же слово относится к неким неведо-

Thompson R. Campbell. On the Chemistry of Ancient Assyrians. P. 106 ff.

Ibid. P. 58 (рецепт стекла — Zukû), p. 59 (рецепт искусственной лапислазури), p. (i4 (зеленый кристалл), p. 65 (желтое стекло) и т. д. Ассирийцы знали селитру и ее обесцвечивающее воздействие на стекольную массу (p. 28—29).

[1] Revue d'Assyrologie. Vol. 19. P. 81.

[2] *Zimmern.* Assyrische chemisch-technische Rezepte... S. 180.

[3] *Ruska J.* Kritisches zu R. Eislers chemieschgeschichtlicher Methode. S. 275.

мым духам либо к человеческим «выкидышам», используемым в силу их магических свойств?

Вспомним сначала, что во многих первобытных или архаических культурах утробный плод исполняет важную роль в черной магии. Мейер[?] в комментированном и аннотированном издании индийской книги «Артхашастра»[186] приводит много примеров магической функции утробного плода, детских трупов и т. п. Обычно выкидыш используется в черной магии. И нетрудно понять почему. Выкидыш вызван колдовством, поскольку это противоестественное деяние, нарушение гармонии, нарушение нормы. Выкидыш нагружен дьявольскими силами, разрушительными, анархическими, — силами, к которым прибегает колдун в черной магии. Разрушительные качества, свойственные выкидышу, могут быть обращены против другого живого организма с той же действенностью, которая проявилась, когда они спровоцировали выброс зародыша. (Вспомним к тому же, что для первобытного сознания живыми являются почти все вещи: дом, печь для плавки, алтарь и т. д. — все они живые, цельные, обладают полом.)

Вот почему во многих местах женщина после аборта приобретает существенные способности. Племя ба-педи[?] верит, что женщина, сделавшая аборт (по своей воле или нет), может умертвить мужчину, если возляжет рядом... Жертва отравлена, ее лихорадит, и через неделю она умирает[187]. Объяснить эту веру нетрудно: женщина, сделавшая аборт, стала орудием разрушительных сил. В ее теле произошло ненормальное явление, вызванное вмешательством внешнего магического воздействия (колдовство, «судьба», нарушение табу и т. д.). Ее утроба стала вместилищем анархических проявлений, смертельных сил. К этому верованию примешиваются и другие древние предрассудки, связанные с пролитием крови, с родовспомогательными ритуалами, рассмотрение которых здесь неуместно. Достаточно лишь отметить, что преждевременные роды, выкидыш всегда рассматривались как предвестие несчастий. Например, хетты воспринимали такое событие с большим страхом и призывали тех, кто преуспел в искусстве предсказаний, осмотреть строение плода, дабы понять, какой зловещей силой вызвано несчастье и что ожидать народу[188]. Из приведенных фактов следует, что выкидыш был не только результатом колдовства, а прежде всего причиной грядущих несчастий. Абортирование оказывалось средоточием зловещей магической энергии, могущей повлиять на нормальную жизнь, то есть на космические нормы и ритмы, вызывая смерть, страдания, трагизм.

[186] *Ruska J.* Kritisches zu R. Eislers... S. 379, 649 etc.
[187] *Frazer*. Taboo and the perils of the soul. Ed. 3. — L., 1911. P. 153.
[188] *Furlani G.* La religione degli Hititi. P. 171.

«Родовспомогательная жертва» и «металлургическая жертва»

Поверить в то, что совершаемые при подготовке плавильни для металла приношения «эмбрионам» *(an-kubu)* относились к руде, загружаемой в печь, а не к «выкидышам» или «темным божествам», заставляет нас именно тот факт, что выкидыши обладают пагубной магической силой. А жертвоприношение, как и прочие предварительные ритуалы (очищение и т.п.), осуществлялось перед плавильной печью именно для того, чтобы создать благоприятную среду и содействовать конечной удаче предприятия. Если бы *an-kubu* означало не «руду», а настоящий «зародыш» или «демона», то рудное дело изначально оказалось бы под знаком пагубных магических сил, излучаемых выкидышем или демоном. И тогда трудно было бы понять «логику» этого жертвоприношения. (Пусть в ответ не убеждают нас в том, что деятельность первобытного мышления лишена логики. Она не сопрягается, правда, с нашей логикой, но все же любые действия первобытного человека, как и у людей, принадлежащих к архаическим культурам, являются последовательными. Более того, можно сказать, что поступки первобытного человека даже более каноничны, более устойчивы, чем у современных людей. В магическом сознании, где все взаимосвязано, нет действий, лишенных смысла, или поступков, противоречащих фундаментальной «теории».)

В подкрепление наших утверждений, а значит, и в подкрепление интерпретации Р. Эйслера, можно напомнить о ритуалах и жертвоприношениях, к которым прибегали хетты в связи с родами[189]. Предположительно, женщину приводили в храм — на благоприятную, священную территорию. (Место, где кладут плавильню для металла, освящается, очищается и т. п.) После рождения ребенка жрец приносит жертву у входа в храм. Жертвуют птиц, вероятно, голубей. (Голубь — символ богини любви и плодородия[190]. Кровь голубя[7] присутствует во многих древних верованиях, связанных с девственностью, материнством, матриархатом.) Спустя некоторое время священнослужитель осуществляет новую церемонию с целью очищения «родильного места» на случай, если женщина или даже ее родители в чем-то согрешили. Ясно проявляется, таким образом, за этими действиями озабоченность тем, чтобы на место, где совершились роды, не просочилась бы какая-нибудь пагубная магическая сила. Пагубная сила, способная повлиять на других матерей, вызывая выкидыш или обрекая новорожденного на злую участь.

[189] *Furlani G.* La religione degli Hititi. P. 196 ff.

[190] Ассоциация Голубь — богиня Любви особенно часто встречается у семитов, см.: *Roberthson-Smith W.* Lectures on the Religion of the Semites. Ed. 3. — L., 1923. P. 219, 294; *Frazer.* Adonis, Atis, Osiris. Ed. 3. - L., 1914. Vol. 1. P. 33, 147 etc.; *Usenet H.* Das Weihnachtfest. - Bonn, 1911; *Assmann.* Philologus, Bd 66 (109). P. 313 ff.; Bd 67. P. 174; *Eisler.* Kuba-Kybele. P. 183 ff.; etc.

С другой стороны, чистота и воздержание почитаются и в иных культурах в качестве обязательного предварительного условия любых действий с металлом. В Китае от рудокопов и плавильщиков требовались «чистота» и знание «ритуалов»[191]. Плавильные печи «могли опознать добродетель», и среди традиционных китайских ордалий было погружение в плавильню для металла[192]. Индейцы[8]* Гаити верят, что открыть золото можно лишь будучи чистым, и они приступают к поискам этого металла только после долгого поста и нескольких дней полового воздержания. Они верят, что неудача в поисках вызвана лишь нечистотой, в которой себя и винят[193].

Нам представляется, что и поверхностного сравнения обоих ритуалов — металлургического и родовспомогательного — достаточно, чтобы убедиться в сходстве «теории», лежащей в основе каждого из них. Руды, как было сказано, являются «эмбрионами», рожденными преждевременно, ненормально... Вместо того чтобы созреть в земном чреве, они были извлечены на свет до срока. Это своего рода «абортирование» — и именно чтобы предотвратить рискованные последствия столь пагубного деяния, совершается столько «очищений», жертвоприношений и возлияний. Делается попытка нейтрализовать разрушительное воздействие «эмбрионов»: им позволяют «родиться» нормально. Т. е. схематически, «магически», воссоздается процесс рождения. Печь, в которой плавится руда, уподобляется космической матке, матери-земле. Только принимая во внимание «теорию», составляющую жизненное основание для народов Месопотамии, мы можем понять такое поведение. Только памятуя о полной гомологичности Неба и Земли, о том, что всякая вещь имеет душу, пол, способность к «созиданию», о том, что все вещи взаимосвязаны и составляют живое и плодотворное целое. И только таким образом мы можем осмыслить ту значимость, которую в Месопотамии придавали действиям, представляющимся нам весьма абсурдными.

Но допустим, что *an-kubu* относится не к «руде», а к реальным эмбрионам, как полагает Циммерн. И в этом случае мы не уходим от того же умственного горизонта. И в этом случае мы сталкиваемся с ритуалами, напоминающими о рождении, о выкидышах и т. д. «Родовспомогательная» концепция рудного дела ни в чем не изменилась бы. Руда и в данном случае должна восприниматься в качестве «эмбриона». Присутствие реальных выкидышей следовало бы тогда объяснять с помощью черной магии. Поскольку ремесло металлурга имеет дело с земными «эмбрионами», то понадобились бы реальные выкидыши, чтобы нейтрализовать пагубные силы такого деяния. По-

[191] *Granet M.* Danses et Legendes de la Chine ancienne. ~ P., 1926. Vol. 2. P. 496.
[192] Ibid. P. 491, note 2; cp.: *Eliade M.* Alchimia asiatică. P. 27 ff.
[193] *Sebillot P.* Les travaux public et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays. —P., 1894. P. 421.

лобного рода интерпретация нам отнюдь не представляется допустимой; но даже если бы пришлось ее принять, трактовка ремесла металлурга осталась бы той же, и той же осталась бы заложенная в ее основание концепция: уподобление руды «эмбрионам», а плавильной печи — теллурическому чреву.

Petra genitrix

Несколько примеров, заимствованных из разных металлургических традиций и фольклора рудокопов, помогут лучше уяснить концепцию земной «матки». Олбрайт[194] ссылается на установленную Амбером этимологию египетского слова *ЫІ,* обозначающего «вагину» и «шахтный ход». Шумерское слово *buru* обозначает «реку» и «вагину». Камень, скала были наделены «полом» и «творческой» силой. Средиземноморское и азиатское божество было рождено от *petra genitrix* (родительского камня), поглощенного Великой Богиней, бывшей, как известно, образом мирового чрева, matrix mundi[195]. Скала, камень «порождали» металлы и драгоценные камни. Санскритское название изумруда (смарагда) — açmagarbhaja, что означает «рожденный скалой». В трактатах по минералогии он описан в своей «матке»[196]. Автор «Джаванхир-наме» («Книги минералов»)[9*], составленной на основе устных преданий около 1800 г., устанавливает следующее различие между алмазом и хрусталем: алмаз есть *pakka,* т. е. «созревший», а хрусталь есть *kacha* - «незрелый»[197].

Эти понятия, как и все связанное с *Weltanschauung* (здесь: представлением о мире), имели очень долгую жизнь. Если руда и камни «росли» в земных недрах, то, само собой, шахта («матка») могла иметь периоды «плодовитости» и «стерильности». Точно так же, как пашне следовало дать «отдохнуть» после ряда урожаев, эксплуатация рудника требовала перерыва на несколько лет, чтобы дать время для «роста» новой руды. Плиний[10]* («Естественная история», XXXIV, 49) сообщает, что рудники галенита в Испании после какого-то периода «возрождались». Барба[11], испанский автор XVII столетия, утверждает, что когда шахта иссякнет, если ее хорошо замуровать и дать ей отдохнуть 10—15 лет, она сама возобновит свои запасы. Тот же автор свидетельствует об ошибочности мнения тех, кто верит, что металлы якобы созданы в начале мира, ибо они «растут» в руднике[198]. «Рост», несомненно, завершается в руднике. Когда руда извлечена «раньше времени», она считается «эмбрионом», что, как мы видели, имело

[194] *Albright.* Some cruces in the Langdon epic. - JAOS. 1919. Vol. 29. P. 70.
[195] *Eisler R.* Weltenmantel und Himmelzeit. Bd 2. S. 411, 727 etc.; Kuba-Kybele. P. 196 ff.
Garbe R. Die indischen Mineralien. — Lpz., 1882. S. 76.
[197] *Kunz G. F.* The Magic of Jewels and Charms. P. 134.
[198] *Sébillot P.* Les travaux publics... P. 393.

место в Вавилоне. Впрочем, любая «сырая» вещь, которая «созревает», доходит в человеческих руках, называется «эмбрионом». Тюро-Данжен отмечает, что в Месопотамии гончарная глина до обжига называлась «эмбрионом»[199]. Та же общая идея, что вещи «созревают» и «сами по себе», но только достигнув какой-то «устойчивой формы».

Любопытно отметить, что эти идеи были восприняты европейской металлургической и алхимической традицией и дошли почти до наших дней. Они встречаются как в народных верованиях, в шахтерской среде, так и в сочинениях западных теоретиков. Космос «умирает» поздно в западном воображении. Даже после великих преобразований, привнесенных Возрождением и становлением физических наук, в европейской элите сохраняется восприятие живого и сексуализованного Космоса. Бернар Палисси[12] в сочинении «Истинный рецепт, с помощью которого вся Франция может научиться уменьшать и увеличивать свои сокровища» (La Rochelle, 1563) пишет: «Господь сотворил все эти вещи не для того, чтобы они пребывали в праздности... Светила и планеты не праздны; море мечется от берега к берегу... земля тоже не ленится... То, что естественно иссякает, земля возобновляет и создает заново... Все в трудах, дабы что-то родить; так и нутро и матка земная в своих трудах, дабы родить»[200].

Еще более чистую традицию естественного роста минералов сохранил де Роснель[1] в «Индийском Меркурии» (1672, p. 13): «Рубин, в частности, зарождается мало-помалу в шахте; сначала он белый, а созревая, набирает постепенно свой красный цвет; вот почему встречаются иные из них совершенно белые, иные — наполовину белые и наполовину красные... Как ребенок питается кровью в утробе своей матери, так формируется и питается рубин»[201].

Но самое интересное свидетельство, которым мы располагаем по металлургическим традициям европейского средневековья, обнаруживается в крайне редком издании «Bergbüchlein» [«Горная книжица»], напечатанном в Аутсбурге в 1505 г. Это самая старая немецкая публикация по данному предмету. Агрикола[14] в предисловии к своей знаменитой книге «De re metallica» (1530 — 1546) утверждает, что автором «Bergbuchlein» был Кольбус Фрайбергский, знаменитый врач — *non ignobilis medicus*, который жил во Фрайберге среди шахтеров, чьи верования он воспроизводит, давая им алхимическое толкование. Эта книга, написанная темным языком — *liber admondum confusus*, как говорит Агрикола, — и напечатанная со множеством ти-

[199] *Thureau-Dangin.* - RA. Vol. 19. P. 83. Цит.: *Eisler R.* Die chemische Terminologie der Babylonier. S. 114.

Цит. по: *Daubrée A.* La generation des minéraux metalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d'apres le Bergbüchlein. — Journal des savants, 1890. P. 382.

[201] Цит. по: *Sebillot P.* Les travaux publics... P. 395.

пографских ошибок, была переведена на французский язык Добре. Ему помогал некий горный инженер из Кобленца, доктор Гурльт.

«Bergbuchlein» представляет собой диалог между Даниэлем, знатоком традиций *(der Bergverstandung),* и молодым шахтером-учеником *(Knappius der Jung).* Даниэль разъясняет юноше секрет рождения минералов, расположение шахт, технику их эксплуатации. «Следует знать, — говорит Даниэль, — что для роста или для зарождения металлической руды необходим родитель (geniteur) и матка, способная воспринять акт порождения»[202]. Автор напоминает об универсальном для средневековой науки принципе, что все руды суть продукты соединения серы и меркурия-ртути. «Но есть иные, полагающие, что металлы рождены не меркурием, ибо во многих местах встречается железная руда, но нет никаких следов меркурия; вместо меркурия они полагают, что существует влажная, холодная и слизистая материя без серы, которая выступает из земли подобно поту и из которой при соединении с серой родятся, дескать, металлы». И несколько далее: «...При соединении меркурия и серы в руду сера ведет себя как мужское семя, а меркурий как женское семя в момент зачатия и рождения ребенка»[203].

Для «облегчения родов руды» необходимо как бы естественное вместилище, каковым является рудная жила, где происходит «зачатье руды». Направление и уклон жил тесно связаны с основными странами света[204]. (Вспомним, что изначально стороны света «квалифицировали» пространство, соединяли его с определенными планетами и космическими уровнями.) «Bergbuchlein» напоминает предания, рассказывающие о влиянии светил на образование металлов. Серебро, как известно, образуется под влиянием луны. Жила богаче или беднее серебром в зависимости от того, насколько далеко она отклоняется от идеального направления, указываемого положением луны. «Жилы, имеющие склонение от полуночи к полудню и кровлю на закате», более всего оправдывают ожидания рудокопов[205].

Приведенный текст важен с разных точек зрения. Во-первых, здесь мы сталкиваемся с верой в то, что руда «растет» тем успешнее, чем полнее втянута в движение светила, с которым она связана. Во-вторых, примечательна роль, которую в зачатии серебра играет «ночь». Как известно, серебро связано с луной; это означает, что «магически» оно принадлежит времени и пространству, созданным появлением луны, тому темному периоду, когда зачинается жизнь, а «вдохновение» творит.

Золотоносная руда, разумеется, рождается под воздействием Небес, особенно Солнца, «так, чтобы в ней не оставалось никаких сил,

Daubrée A. La generation des mineraux metalliques... P. 387.
[203] Ibid. P. 388.
[204] Ibid. P. 389-390.
[205] Ibid. P. 422.

которые можно было бы разрушить или выжечь огнем, и никакой влажной жидкости, которую мог бы испарить огонь»[206]. Далее «Bergbüchlein» разъясняет происхождение медной руды, зачатой под влиянием планеты Венера[15*], железной руды, рожденной Марсом, свинцовой руды, растущей под влиянием Сатурна[207].

Мы бы перешагнули рамки настоящего исследования, если бы надлежащим образом стали комментировать все тексты, цитируемые в «Bergbuchlein». Необходимо все же подчеркнуть важность германской металлургической традиции XV столетия, рассматривающей рудник как чрево и уподобляющей жилы матке, благодаря чему и становится возможным «рождение» руд. Корни подобных представлений восходят к месопотамскому знанию. Его удивительная живучесть — еще одно доказательство «подлинности» представляемой им традиции.

Исключительно важным для всей физической теории европейской алхимии является и утверждение, что руды родятся из соединения серы («мужского семени») и меркурия-ртути («женского семени»). Нет смысла приводить параллельные примеры из европейской или восточной алхимии. Эта проблема слишком серьезна, чтобы решать ее в пределах одного раздела, и мы намерены рассмотреть ее в работе, развивающей положения настоящей книги, — «Алхимическая мистика и металлургические технологии». Здесь же напомним, что в индийской алхимии и в целом в Тантре ртуть рассматривалась как «семя Шивы», то есть как мужское семя[2]. Что касается эротической терминологии, которая встречается в «Bergbüchlein» применительно к «меркурию» и «сере», то она многозначна, как и во всей средневековой мистической и «эротической» литературе. Порой такое «мистическое обобщение» передано другими терминами: луна (серебро) и солнце (золото). Во многих алхимических или «символических» средневековых рукописях встречается натуралистический образ союза между солнцем и луной, представленных в качестве мужчины и женщины, увенчанных коронами[209]. Все подобного рода символы будут рассмотрены нами в вышеупомянутой работе. Здесь же мы ограничимся тем, что подчеркнем преемственность в средневековой культуре соответствующих концептов от месопотамского мира. Очевидно, что с ними взаимодействовало множество последующих интерпретаций и синтезов; однако концепция живого Космоса, земли

[206] *Daubrée A.* La generation des minéraux metalliques... P. 443.
[207] Ibid. P. 445-446.
[208] *Eliade M.* Alchimia asiatică. P. 62.

Множество рисунков из средневековых рукописей и рукописей, относящихся к Возрождению, воспроизведено в информативной монографии Джованни Карбонелли (*Carbonelli G.* Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia. Roma, 1925). Поскольку эта книга антикварной ценности, читатель может ознакомиться с некоторыми символическими изображениями по изд.: Archivio di Storia della Scienza. Vol. 6. № 3. P. 245-260.

как чрева для руды, рудника как «живота», откуда извлекаются «эмбрионы», рудных жил как «матки» — все осталось неизменным. Неизменно и основополагающее для всех названных афразийских культур представление, что руды являются эмбрионами, извлеченными раньше времени, что как минералы, так и металлы могут завершить свой «рост» благодаря металлургии и алхимии и даже достичь «совершенства» — конечного состояния материи, то есть стать золотом. Трансмутация металлов — основополагающий принцип алхимии — исходила именно из веры, что любой металл может быть доведен до предельного совершенства материи, превращен в золото.

Алхимия и мистика

Алхимия как таковая в средиземноморском мире появляется относительно поздно. Идеи же, лежащие в основе алхимической практики, имеют более глубокие корни. Некоторые из них мы опознали в мировосприятии вавилонян как минимум за тысячу лет до появления первого алхимического текста из Александрии[16*]. Трудно говорить о вавилонском «происхождении» этих идей. Они органически принадлежат духовным традициям, свойственным различным культурам, и в какой-то мере имеют экстраисторический характер. Единственное, что связывает их с историческими категориями, — проявление самих идей.

В работе, дополняющей настоящие разыскания, будет полнее показано, что алхимия как космологическая наука и техника спасения обладает символической многозначностью, которая обнаруживается во многих древних науках. Другими словами, в тот момент, когда алхимия обретает самостоятельность, отделившись от металлургической мистики и космологии, алхимическая лексика и приемы имели поливалентные значения. Химический процесс может представлять лабораторный интерес, но всегда имеет по меньшей мере одно символическое значение (мистическое или метафизическое). Мы вскоре вернемся к этому символическому значению, которое только и интересовало алхимика. Пока же напомним сказанное в «Азиатской алхимии», — а именно, что алхимики, вероятно, открыли многие химические явления, но не упоминали о них, поскольку не считали это интересным. Они придавали алхимическим операциям, будь они символические или реальные, совершенно иное значение.

В связи со сказанным можно процитировать некоторые наблюдения английского исследователя греческой алхимии, которые совпадают с результатом наших размышлений над алхимией восточной. «Все, работавшие с серой, несомненно, замечали интересное явление, происходящее в момент ее плавления и дальнейшего нагревания. Хотя сера упоминается сотни раз (в греческих алхимических текстах),

нет никаких намеков на характерные для нее особенности, за исключением воздействия, оказываемого на металлы. Контраст с духом греческой науки классического периода столь резок, что мы вынуждены прийти к заключению об отсутствии у алхимиков интереса к естественным явлениям... Все же мы ошиблись бы, рассматривая их в качестве обычных искателей золота, ибо полурелигиозный и мистический стиль, особенно в поздних сочинениях, не вполне сочетается с духом искателя кладов... Мы не обнаружим в алхимии начал какой-либо науки... Алхимик никогда не использует научный метод... При арабах начинается второй этап алхимии, вскоре приведший к химическим открытиям, более заметным и многочисленным, чем все сделанное греками»[210]. То же самое мы установили для индийской алхимии:[211] химические «открытия» встречаются в поздних текстах, в период, когда первоначальное понимание алхимии (науки сотерической) начинает утрачиваться, — по крайней мере в определенной среде, — и внимание испытателя постепенно обращается к конкретным явлениям. Когда мы присутствуем при процессе разложения первоначального содержания какого-либо действа, то всегда можно быть уверенным, что в игру вступают иные человеческие качества — профанные. Так в нашем случае, когда смысл и предназначение «алхимического опыта» стали темны, опыт провоцирует и ведет к абсолютно новой интеллектуальной позиции: то, что ранее свершалось на мистическом или космологическом уровне, теперь осуществляется в лаборатории, и ум исследователя, переставшего осознавать первоначальное предназначение эксперимента, начинает замечать внешние непосредственные аспекты химического процесса. То, что ранее предполагало концентрацию, аскезу, медитацию, метафизику, отныне и впредь уступает место духу наблюдательности, любознательности, воображению, терпеливости, духу точности. Одним словом, качества аскетизма и метафизики становятся профанными качествами; интроверсия утрачивает смысл, и с необходимостью устанавливается экстравертивная направленность...

Алхимик, следя за «совершенствованием» металла, его «трансформированием» в золото, фактически имел в виду собственное совершенство. Такое утверждение отнюдь не кажется неожиданным после всего сказанного нами в связи с вавилонской металлургией и космологией. Формулировка «превращение металла в золото», вероятно, очень позднего происхождения — она появляется определенно только в источниках александрийского периода. Но данное выражение передает другими словами давнишнюю веру в то, что руда, произрастающая, как любой организм, из теллурического чрева, может быть усовершенствована человеком при металлургической обработ-

[210] *Taylor F. Sherwood.* A survey of Greek Alchemie. — The Journal of Hellenic Studies, 1930. Vol. 50. P. 110.
[211] Ср.: Alchimia asiatică. P. 66 ff.

ке. Так же как в плавильной печи растет, «зреет» и совершенствуется «эмбрион», в реторте алхимика «усовершенствуется» обычный металл, превращаясь в золото. Одна исходная идея проглядывает за обеими этими операциями — совершенствование в процессе «рождения» (в новых условиях, оптимальных) и «роста». И так же как мистический опыт передается в терминах «рождения» (к новой духовной жизни), «возрождения» (из могилы — в ритуалах инициации) и «любви» (мистического соединения индивидуальной души с Богом), алхимический опыт, как минимум в одном из своих изначальных значений, передается в «гинекологических» терминах (матка, эмбрион и др.). Тайна рождения и возрождения властвует над человеческой душой, особенно в неевропейских культурных кругах. Поэтому, как было показано в одной из глав этой книги, металлургические занятия были окружены большой таинственностью, а работавшие с металлом, соприкасающиеся со столькими магическими силами, были изолированы от общества, почитали ли их или же презирали.

«Совершенствование» обычного металла, его «трансмутация» в золото — наилучший металл, солнечный, царский, могло становиться порой конкретной деятельностью[212], но и тогда оно оставалось символической по сути. Как отмечает Шервуд Тэйлор, тексты Комариуса, видения Зосимы[18] и отрывки из сочинений более поздних авторов «...кажется, показывают, что эти лица не были действительно заинтересованы в получении золота, и фактически они и не говорят о золоте. Читая указанные работы, химик, привыкший к практическим вещам, чувствует себя так же, как строитель, который попытался бы извлечь практические сведения из трактата о франкмасонах»[213]. В «Азиатской алхимии» мы показали, что означает в некоторых случаях «трансмутация» металла в золото; обычные металлы уподобляются «несведущей душе» (психоментальной жизни в непрерывном ее течении, порабощенной неведеньем), а золото отождествлялось с «абсолютно свободной душой». Вместо того чтобы трудиться над собственным телом (с помощью аскетических упражнений) и «сознанием»[214] (с помощью йоги, концентрации, медитации и т. п.), восточный алхимик работает с металлом, проецируя свои человеческие условия вне себя, творя для себя «нечистое мистическое тело»

[212] *Hopkins A. J.* Alchemy, Child of Greek Philosophy. N. Y.: Colombia Univ. Press, 1934. P. 69 etc. Автор пытается продемонстрировать, что алхимики времен Демокрита верили, что они могут приблизить обычные металлы к достоинству золота и серебра, запечатлев на общем для них теле некий летучий «дух» (цвет).

[213] *Taylor F. S.* A survey of Greek Alchemy. P. 138.

[214] Обилие кавычек объясняется весьма приблизительным соответствием современных понятий европейской психологии и философии индийской терминологии. Еще раз отсылаем читателя к нашей книге «Йога», где мы попытались разъяснить эту терминологию.

из обычных металлов, которые стремится «очистить». Каждая ступень алхимического «совершенства», приближения к золоту, соответствует одной из ступеней йогического совершенствования, мистического приближения к «освобождению» духа. Когда алхимик получает «золото», он реализует конечный этап усовершенствования; его дух абсолютно свободен, устойчив, чист... Гомологичность макрокосма и микрокосма (человеческого тела), о чем в настоящей книге сказано достаточно, очень хорошо разъясняет эту «проекцию» человеческого тела и души на металлы и отождествление некоего внешнего действия с внутренним состоянием аскезы и концентрации. Впрочем, такую экстравертированную проекцию, к которой человек прибегает для усовершенствования самого себя, мы находим не только в алхимии. То, что обычно именуют несколько расплывчатым выражением «литургический дух», объясняется той же логикой; внешний канонический сакрализованный жест воздействует на сознание с большей религиозной эффективностью, чем медитадия или индивидуальная молитва. Религиозная иконография, мистическая медитация над предметами и знамениями, «одухотворение» символов (драма Игнатия де Лойолы)[9] — все это суть операции, чьи «носители» внешнеположны человеку, а воздействие интериоризованно. При работе с внешними «объектами» («фиксирующими» сознание) духовное совершенство достигается в меру того, насколько оперирующий ими «усвоил» мистический смысл этих объектов, т. е. «отождествил» себя с ними. Очевидно, что алхимический эксперимент не может быть интегрирован «литургическим духом»; в алхимии слишком много космологии и очень «личной» мистики, в то время как дух литургии обладает преимущественно тоталитарной католической структурой.

Символика алхимии столь близка к аскетическому мистическому символизму, что самые первые суфии (Джабир ибн Хайан Саих Алави, Зу-н-Нун Мисри[20*]) пользовались ею в своих мистических формулировках. Масиньон, отметивший этот факт, справедливо утверждает: *«Litterairement l'affinité s'imposait a priori entre des deux drames legendaries de l'experimentation humaine, celui de la science, et celui de la mystique; entre l'alchimiste en quête d'un elixir, eau de Jouvence, agent de transmutation universelle, - et l'ascète en quite d'un Esprit, ministre de sanctification»*[215] («Сходство в буквальном смысле было навязано заранее каждой из этих легендарных драм человеческого опыта — научной и мистической: сходство между алхимиком, занятым поисками эликсира, напитка молодости, универсального средства трансмутации, и аскетом, взыскующим Духа, посланца святости»).

В европейской же традиции до недавнего времени сохранялась давнишняя идея, что алхимик при помощи «трансмутации» металлов не только может усовершенствоваться сам, но всегда способен пре-

215 *Massignon L.* Al-Halaj, martyre mystique de l'Islam. - P., 1922. Vol. 2. P. 981.

взойти природу в том смысле, что он в силах ускорить рост всякой вещи. «То, что природа совершила вначале, в силах сделать и мы, обратившись к процедуре, которой следовала она. То, что она способна создавать столетиями в уединенности своих недр, мы можем заставить ее сотворить за одно мгновение, помогая ей и создав ей лучшие условия. Так же, как мы делаем хлеб, мы можем делать и металлы. Без нас на полях не созревали бы урожаи, на наших мельницах пшеница не превращалась бы в муку, ни мука — в хлеб. Придем же к согласию с природой в том, что касается рудного дела, в той же мере, как мы понимаем друг друга, когда речь идет о сельском труде, и нам откроются сокровищницы»[216].

Подобная уверенность в способности человека усовершенствовать природу при помощи приемов и ритуалов «роста» уходит корнями в самые первые умственные синтезы месопотамской истории. Через усовершенствование природы человек добивался собственного совершенства. Смысл любой магии в этом: достичь совершенства и свободы, опираясь на «пример» и «силы» Космоса.

[216] *Reynaud J.* Etudes encyclopediques. Vol. IV. P. 487. Цит.: *Daubrée.* La generation des minéraux. P. 383.

КУЗНЕЦЫ И АЛХИМИКИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

На первой створке диптиха, образующего эту небольшую книгу, представлена группа мифов, ритуалов и символов, связанных с ремеслом рудокопа, металлурга, кузнеца, — представлена так, как это видится историку религий. Скажем сразу, что, хотя для нас были весьма ценны труды и выводы историков науки и техники, наша цель была иной. Мы пытались понять отношение архаического человека к Материи, проследить те духовные приключения, в которые он оказался втянутым после того, как открыл в себе способность изменять состояние Субстанций. В связи с этим следовало бы прежде всего изучить демиургический опыт прагончара, поскольку именно он первым изменил состояние Материи. Однако в мифологической памяти этот демиургический опыт не оставил почти никаких следов. Поэтому мы приняли за точку отсчета анализ взаимоотношений архаического человека с минеральными субстанциями и особенно — ритуальное поведение рудокопа, металлурга и железокузнеца .

Оговоримся сразу: не стоит искать в этой книге истории металлургии, которая анализировала бы пути ее продвижения от древнейших центров по всему миру, классифицировала бы то, что принесено на гребне культурных волн[2]*, и описывала бы мифологии, которые навеяны ее опытом. Такая история, будь она возможна, потребовала бы нескольких тысяч страниц. Однако весьма сомнительна сама возможность ее написания. Знакомство с историей и с мифологией африканской металлургии только начинается; пока мало что известно об индонезийских и сибирских металлургических ритуалах, а ведь для нас именно они — основные источники мифов, обрядов, символов, связанных с металлами. Что же касается общей истории распространения металлургической технологии, то и в ней имеются значительные пробелы.

Разумеется, по возможности мы учитывали историко-культурный контекст различных «металлургических комплексов», однако прежде всего старались проникнуть в их собственный ментальный универсум. Минеральные субстанции были причастны сакральности Матери-Земли. Очень рано появляется представление о том, что руды «растут» в чреве Матери-Земли в точности как эмбрионы. Металлур-

обретает, таким образом, черты акушерства, рудокоп и металлург вмешиваются в протекание подземного эмбрионального процесса: они ускоряют ритм роста руд, «сотрудничают» с Природой, помогая ей быстрее «разрешиться от бремени». Короче говоря, с помощью технических приемов человек постепенно берет на себя работу Времени, его труд замещает творение Времени.

Сотрудничать с Природой, помогать ей творить во все более и более быстром темпе, изменять свойства материи — в этом, мы полагаем, один из истоков идеи алхимии. Конечно, мы не имеем в виду, что между ментальным универсумом рудокопа, металлурга и кузнеца, с одной стороны, и алхимика — с другой, существует абсолютная и непрерывная связь, хотя весьма правдоподобно, что инициационные ритуалы[3]* и мистерии китайских кузнецов частично вошли в традиции, позднее унаследованные даосизмом и китайской алхимией. Но общее у литейщика, кузнеца и алхимика то, что они отстаивают уникальность магико-религиозного опыта в его взаимодействии с субстанцией; этот опыт является их монополией, и его секреты передаются через инициационные ритуалы соответствующих ремесел; все трое трудятся над Материей, которую они считают и живой и сакральной, их же труд имеет целью «трансформацию» Материи, «достижение ею совершенства», ее «трансмутацию»[3*]. Уточнения и коррективы к этим слишком общим формулировкам будут приведены далее. Повторим, однако, что такого рода ритуальное обращение с материей предполагает в той или иной форме вмешательство человека во временной ритм, присущий «живым» минеральным Субстанциям. И именно здесь — точка соприкосновения ремесленника-металлурга архаических обществ с алхимиком.

Идеология и техника алхимии — вот основная тема второй «створки» нашего диптиха. И если мы делаем упор в основном на китайскую и индийскую алхимию, то лишь потому, что, во-первых, они наименее известны, а во-вторых, в наиболее отчетливой форме демонстрируют экспериментальный и в то же время «мистический» характер своей техники. Надо сразу сказать: по происхождению алхимия не была наукой эмпирической, некой эмбриональной химией; она стала таковой лишь гораздо позднее, когда ее собственный ментальный универсум для большинства экспериментаторов потерял ценность и тем самым лишился права на существование. История науки не признает полного разрыва алхимии и химии: ведь и та и другая работают с одними и теми же минеральными субстанциями, используют одни и те же приборы и в общем проводят одни и те же эксперименты. Позиция историка химии вполне оправдана в той степени, в какой она признает целесообразность исследований о «происхождении» технологий и наук: химия родилась из алхимии; более точно, она родилась в результате распада алхимической традиции. Однако в перспективе истории духа этот процесс выглядит по-иному: алхимия выступала в качестве сакральной науки, в то

время как химия сформировалась после того, как Субстанции были лишены сакральности. А в переходе от уровня сакрального опыта к уровню опыта профанного[5*] всегда есть нарушение непрерывности.

Вот пример, который позволит лучше ощутить эту разницу. Истоки драмы (как греческой трагедии, так и драматических сценариев древнего Ближнего Востока и Европы) восходят к сезонным ритуалам[6*], которые в общих чертах сводятся к следующему ряду: поединок двух антагонистических начал (Жизнь и Смерть, Бог и Дракон и т. п.), страдания («страсти») Бога, оплакивание его «смерти» и ликование после его «воскрешения». Дж. Мюррею удалось показать, что структура некоторых трагедий Еврипида (не только «Вакханок», но также «Ипполита» и «Андромахи») еще сохраняет схему древних ритуальных действ[7]*. Если верно, что драма основывается на такого рода ритуалах, что она развилась в самостоятельное явление, используя материал сезонного обряда, то можно говорить о сакральных «истоках» профанного театра. Однако очевидно качественное различие между двумя категориями явлений: ритуальное действо принадлежало к области сакрального, оно приводило в движение религиозный опыт, оно обеспечивало «спасение» общины, рассматриваемой как единое целое; профанная же драма, определив свой духовный универсум и систему ценностей, стремилась к воздействию совсем иного рода («эстетические» эмоции), и ее идеалом было достижение совершенства формы — то, что совершенно чуждо ценностям религиозного опыта. Итак, между двумя указанными планами существует разрыв — несмотря на то, что на протяжении многих веков театр воссоздавал атмосферу сакральности. Дистанция между тем, кто с религиозным чувством принимает участие в священных таинствах литургии, и тем, кто получает эстетическое наслаждение от ее зримой красоты, от сопровождающей ее музыки, неизмерима.

Конечно, алхимические опыты не были символическими: это были вполне материальные операции, проводившиеся в лабораториях, но преследовали они иную, нежели химия, цель. Точное наблюдение за физико-химическими явлениями и систематические эксперименты химик проводит для того, чтобы проникнуть в структуру материи, — алхимик же устремлен к «страданию», «смерти» и «браку» субстанций, ведущим к трансмутации Материи (философский камень[8*]) и человеческой жизни *[Elixir Vitae* - «эликсир жизни»). Юнг показал, что символика алхимических процессов оживает в снах и историях, рассказанных людьми, не имеющими никакого представления об алхимии, его наблюдения касаются не только глубинной психологии; косвенным образом они подтверждают сотериологическую функцию — основную для алхимии.

Было бы неосторожно оценивать оригинальность алхимии исходя из ее участия в возникновении и триумфе химии. С точки зрения алхимика, химия являлась «падением» уже потому, что она была

секуляризацией сакральной науки. Не стоит здесь пускаться в парадоксальные восхваления алхимии: ограничимся следованием самым элементарным методам истории культуры. Существует лишь один способ понять культурный феномен, чуждый нашей современной идеологии, — открыть его «центр», утвердиться в нем и уже с этой точки зрения постигать и другие, управляемые им ценности. Только с позиции алхимика можно прийти к лучшему пониманию универсума алхимии и определить меру ее оригинальности. Тот же самый методологический подход настоятельно рекомендуется при исследовании всех экзотических или архаических явлений: прежде чем судить о них, необходимо хорошо их понять, слиться с их традицией, каковы бы ни были средства ее выражения: мифы, символы, обряды, социальное поведение...

Из-за странного комплекса неполноценности, свойственного европейской культуре, говорить «с почтением» об архаической культуре, признавать цельность ее идеологии, ее благородную человечность, не акцентируя внимания на второстепенных или ошибочных чертах ее социологии, экономики, гигиены, — значит рисковать быть заподозренным в бегстве от действительности или даже в обскурантизме. С исторической точки зрения этот комплекс неполноценности понятен. На протяжении почти двух веков европейская научная мысль предпринимала беспрецедентные усилия объяснить мир — для того, чтобы завоевать и изменить его. С идеологической точки зрения, торжество научной идеи выразилось не только в вере в бесконечный прогресс, но и в убеждении, что, чем люди «современнее», тем больше они приближаются к абсолютной истине и тем более глубоко участвуют в процессе формирования «идеального человека». Однако последние исследования ориенталистов и этнологов показали, что и в прошлом были, и сейчас существуют заслуживающие высокой оценки общества и цивилизации, которые, хотя и не имеют никаких научных достижений (в современном смысле слова) и никак не продвинуты в индустриальном отношении, тем не менее выработали в высшей степени ценные метафизические, моральные и даже экономические системы. Однако очевидно, что такая культура, как наша, героически ставшая на путь, который она считала не только лучшим, но и единственным для человека умного и порядочного, культура, которая, чтобы насытить гигантские интеллектуальные усилия, требуемые прогрессом науки и индустрии, вынуждена была пожертвовать, может быть, лучшим из присущего ее душе, — эта культура должна необычайно ревниво оберегать свои собственные ценности. Очевидно и то, что наиболее видные ее представители с подозрением смотрят на любую попытку признать творческие возможности других, экзотических или примитивных культур. Реальность и масштаб таких периферических культурных ценностей порождают неуверенность у представителей европейской цивилизации: они начинают спрашивать себя, стоило ли таких усилий и жертв их твор-

чество, если оно больше не может считаться духовной вершиной и единственно возможной в XX в. культурой.

Но сейчас этот комплекс неполноценности преодолевается самим ходом истории. Поэтому можно надеяться, что раз внеевропейские цивилизации стали изучаться и трактоваться в их собственном контексте, то и о тех моментах европейской духовной истории, которые приближаются к традиционным культурам и решительно порьшают со всем, что создано на Западе после торжества научной идеи, не будут больше судить в духе полемического задора XVIII и XIX вв. Алхимия принадлежит к тому, что было создано преднаучным мышлением, и историограф сильно рисковал бы, изображая ее как рудиментарный этап химии, т. е. как просранную науку. Перспективу также искажало то обстоятельство, что историограф, желая как можно шире показать начальные наблюдения и эксперименты, засвидетельствованные в алхимических трудах, придавал преувеличенное значение тем текстам, в которых говорилось о зачатках научной мысли, пренебрегая или даже отвергая тексты, представлявшие явно большую ценность в перспективе самой алхимии. Иными словами, оценка алхимических трактатов учитывала их собственный теоретический универсум в меньшей степени, чем шкалу ценностей историографа-химика XIX или XX в., соответствующую в конце концов универсуму экспериментальной науки.

Эту книгу мы посвятили памяти трех великих историков науки: сэра Прапхуллы Чандры Рая, Эдмунда фон Липпманна и Альдо Мьели: они поощряли и направляли наши исследования с 1925 по 1932 г. В двух небольших, вышедших на румынском языке книгах, «Alchimia Asiatica» (Bucureşti, 1935) и «Cosmologie si Alchimie babiloniana» (Bucureşti, 1937), уже содержатся основные данные по индийской, китайской и вавилонской алхимии. Некоторые фрагменты первой книги были переведены на французский и опубликованы в монографии о йоге (ср.: Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. Paris; Bucuresti. 1936. P. 254 — 275; см. теперь: Le Yoga. Immortalite et Liberte. P., 1954. P. 274— 291); одна часть из «Cosmologie si Alchimie babiloniana», исправленная и дополненная, была опубликована по-английски в 1938 г. под названием «Metallurgy, Magic and Alchemy» (=Zalmoxis. I. P. 85 — 129 и отдельно в первой из Cahiers de Zalmoxis). В настоящее издание включена большая часть уже использованных в наших предыдущих исследованиях материалов и учтены работы, появившиеся после 1937 г., особенно переводы китайских алхимических текстов, статьи из журнала «Ambix» и публикации Юнга. К этому добавлено несколько глав, и сама книга переписана почти полностью в соответствии с нашими теперешними взглядами на предмет. Чтобы

сделать книгу более доступной для читателя, мы свели сноски к минимуму. Основная библиография, состояние вопроса, дискуссия по более частным аспектам проблемы помещены в конце книги в виде кратких приложений.

Эта книга завершена благодаря помощи нью-йоркского фонда Боллингена: выражаем его попечителям свою признательность. Мы столь же обязаны нашему другу госпоже Ольге Фрёбе-Каптейн, любезно предоставившей в наше распоряжение богатые коллекции из основанного ею в Асконе «Archiv fur Symbolforschung», и нашим друзьям, доктору Генри Хунвальду, Марселю Лейбовичу и Никола Морковеску, которые помогали нам в работе, в частности в расширении материала. Наши друзья, доктор Рене Лафорг и Делия Лафорг, доктор Роже Годель и Алиса Годель, предоставили нам возможность работать в их домах, в Париже и в Валь д'Ор, и нам доставляет большое удовольствие выразить им здесь всю свою благодарность. И наконец, нашему дорогому другу, доктору Жану Гюйару, и на этот раз пришлось прочесть и исправить французскую рукопись этой книги; трудно найти слова, чтобы выразить ему признательность за тот огромный труд, который он годами вкладывал в исправление и улучшение наших текстов. В большой степени именно благодаря ему наши книги выходят по-французски.

М. Элиаде
Валь д'Ор, январь 1956

1. МЕТЕОРИТЫ И МЕТАЛЛУРГИЯ

Метеориты не могли не поражать воображения: явившиеся «с высоты», с Неба, они были причастны небесной сакральности. В определенные времена, в определенных культурах небо, вероятно, также представляли каменным[1]. И в наши дни австралийские аборигены считают, что небесный свод сделан из горного хрусталя, а трон небесного бога — из кварца. Соответственно, кристаллы горного хрусталя, которые принимают за осколки, отбитые от небесного трона, играют основную роль в шаманских инициациях у австралийцев, малаккских негритосов[1], в Северной Америке и т. д.. В этих «камнях света», как их называют саравакские морские даяки[2*], отражается все, что происходит на земле; они открывают шаману, что случилось с душой больного и куда она скрылась. Надо ли напоминать, что шаман — это тот, кто «видит», поскольку он обладает сверхъестественным зрением: он «видит» даль, и пространства, и времена; он прозревает то, что невидимо непосвященным («душа», духи, боги). Будущего шамана во время инициации «начиняют» кристаллами кварца. Иными словами, его зрительные способности и его «знание» приходят к нему, хотя бы отчасти, в результате мистического объединения с Небом[3].

Запомним этот первый религиозный «подъем в цене» аэролитов: они падают на землю, заряженные небесной сакральностыо, и соответственно являются представителями Неба. Отсюда, весьма возможно, и происходит культ метеоритов и даже их идентификация с божеством: в них видят «первоформу», непосредственное явление божества. Троянский *палладий*[3'] считался упавшим с неба, и античные авторы видели в нем статую богини Афины. Небесное происхождение приписывалось и статуе Артемиды Эфесской, камню Элагабала в Эмесе (*Геродиан* V, 3, 5). Пессинонтский метеорит во Фригии почитался как изображение Кибелы и по повелению Дельфийского оракула был перевезен в Рим вскоре после Второй Пунической войны. Грубый каменный обрубок, самое древнее изображение Эроса, соседствовал в Феспиях со скульптурным изображением бога, изваянным Праксителем (*Павсаний* IX, 27, i). Легко можно было бы найти и другие примеры (самый знаменитый — Кааба в Мекке). Примечательно, что определенное число метеоритов ассоциируется с

Некоторые сведения по этой теме см. в конце книги, в Приложении А, где собрана основная библиография, касающаяся метеоритов и начатков металлургии.

Материалы и дискуссии об этом мифо-ритуальном комплексе см. в нашей книге: «Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase». P. 135 ff.

Далее мы увидим, что на другом культурном уровне уже не горный хрусталь, а металл будет обеспечивать шаману его престиж. Во время инициации сибирского шамана его кости соединяют друг с другом с помощью железа или даже заменяют железными.

женскими божествами, особенно с богинями плодородия (типа Кибелы). В этом случае мы имеем дело с переносом сакральности: небесное происхождение забыто в угоду религиозной идее *petra genitrix*;[4*] *на* этом мотиве плодородия камней мы остановимся ниже.

Небесная, а следовательно и мужская, сущность метеоритов не становится от этого менее неопровержимой, так как некоторые кремни и неолитические орудия получили в последующие эпохи имена «громовых камней», «зубов дракона» или «топоров Бога» (*God's axes*): считалось, что их находят в тех местах, куда ударила молния[4]. Молния — оружие бога Неба. Когда этот последний был вытеснен Громовержцем, молния стала символом иерогамии[5] Громовержца и богини Земли. Этим объясняется столь большое количество двойных топоров[6*], найденных в ущельях и пещерах на Крите. Подобно молнии и метеоритам, топоры «рассекали» Землю: иными словами, они символизировали соединение Неба и Земли. Дельфы, самое известное ущелье древней Греции, обязаны этому мифологическому образу своим именем: *delphi* означает на самом деле женский детородный орган[7]*. Как будет показано далее, ряд других символов и наименований отождествлял Землю с женщиной. В этом отождествлении приоритетное положение всегда сохранялось за Космосом: Платон («Менексен», 238а) напоминает, что при зачатии именно женщина изображает Землю, а не наоборот.

«Первобытный» человек обрабатывал метеоритное железо задолго до того, как он научился использовать железную руду в открытых месторождениях[5]. С другой стороны, известно, что до изобретения плавки доисторические народы считали некоторые руды камнями, т. е. рассматривали их как необработанный материал для изготовления каменных орудий. Подобная технология вплоть до недавнего времени сохранялась у народов, не знавших металлургии: они обрабатывали метеоритное железо кремневыми молотками и изготовляли предметы, форма которых с точностью воспроизводила каменные образцы. Именно так изготовляли свои ножи из метеоритного железа гренландские эскимосы[6]. Когда Кортес спросил ацтекских вождей, откуда у них такие ножи, они показали ему на небо[7]. Так же как юкатанские майя и перуанские инки, ацтеки использовали только метеоритное железо и при этом ставили его выше, чем золото[8*]. Они

[*] Библиографические указания см. в Приложении А.

[4] См.: *Zimmer G. F.* The Use of Meteoric Iron by Primitive Man. —Journal of the Iron and Steel Institute. 1916. P. 306 ff. Дискуссия об употреблении метеоритного железа первобытными и древними народами, начатая в 1907 г. в «Zeitschrift fur Ethnologie» и длившаяся несколько лет, была подытожена Монтелиусом: «Prähistorische Zeitung», 1913. S. 289 ff. Ср.: *Forbes R. J.* Metallurgy in Antiquity. - Leiden, 1950. P. 401 sq.

[5] *Andree Richard.* Die Metalle bei den Naturvölkern. P. 129-131.

[6] *Rickard T. A.* Man and Metals. Vol. I. P. 148-149.

не умели плавить руду. Археологи не нашли в доисторических месторождениях Нового Света никаких следов земного железа[8]. Весьма вероятно, что металлургия Центральной и Южной Америки имеет азиатское происхождение:[9] в последнее время исследователи пытаются связать ее с южнокитайской культурой эпохи Чжоу (средней и поздней, VIII — IV вв. до н. э.); тогда она вообще оказывается дунайского происхождения[10*], поскольку именно дунайская металлургия в IX — VIII вв. до н. э. через Кавказ дошла до Китая[9].

Весьма вероятно, народы Древнего Востока разделяли подобные представления. Шумерское AN.BAR, самое древнее обозначение железа, состоит из двух пиктограмм — «небо» и «огонь». Его обычно переводят как «небесный металл» или «металл-звезда». К. Томпсон переводит его как «небесная вспышка (метеорита)». Этимология другого месопотамского обозначения железа, ассирийского *parzillu*[11*], остается противоречивой. Некоторые производят его от шумерского BAR.GAL, «большой (великий) металл»[10], но большинство, из-за окончания *-ill,* допускает его азиатское происхождение *(Forbes,* с. 463, Борк и Гертц предложили кавказское происхождение, см. *Forbes*)[11].

Мы не будем касаться такой сложной проблемы, как производство железа в Древнем Египте. На протяжении достаточно долгого времени египтяне знали только метеоритное железо. Месторождения железа в Египте, очевидно, не разрабатывались до XVIII династии и Нового Царства[12*] *(Forbes,* с. 429). Правда, между блоками Великой пирамиды[13] (2900 г. до н. э.) и в пирамиде VI династии в Абидосе были найдены предметы из земного железа, но их египетское происхождение окончательно еще не установлено. Название *biz-n. pt* — «небесное железо», или, более точно, «небесный металл», ясно указывает на метеоритное происхождение (возможно, впрочем, что это понятие вначале применялось к меди, см. *Forbes,* с. 428). Та же ситуация и у хеттов: текст XIV в. уточняет, что хеттские цари использовали «черное небесное железо» *(Richard.* Man and Metals. I. 149). На Крите метеоритное железо было известно начиная с минойской эпохи[14*] (2000 г. до н. э.), железные предметы были найдены в кносских гробницах[12]. «Небесное» происхождение железа, возможно, засвидетельствовано в греческом *sideros,* которое связывают с *sidus-eris* - «звезда» и литовским *svidu* — «блестеть», *svideti* — «блестящий».

Forbes R. G. Metallurgy in Antiquity. P. 401.

Heine-Geldern R. Die asiatische Herkunft der sudamerikanischen Metalltechnik. - Paideuma. V. 1954; особенно с. 415–416.

Ср. с. IX, *Persson Axel W.* Eisen und Eisenbereitung in altester Zeit. S. 113.

Обо всем этом, как и о начатках металлургии в Египте, см. Приложение А.

См. Приложение А. Однако производство железа на Крите никогда не было значительным. Греческие мифы и легенды об обработке железа на Крите вызваны, судя по всему, смешением критской горы Иды и одноименной горы во Фригии, где действительно в древности был крупный центр по производству железа; см.: *Forbes R. G.* Metallurgy in Antiquity. P. 385.

Использование метеоритов не могло тем не менее приблизить «железный век» в собственном смысле слова. Все это время металл оставался редкостью (он ценился наравне с золотом), и его употребление было, скорее, ритуальным. Необходимо было открыть выплавку руд, чтобы объявить новый этап жизни человечества — век металлов. Это относится прежде всего к железу. В отличие от медной и бронзовой, железная металлургия очень быстро становится промышленной. Как только был открыт или получен секрет выплавки магнетита или гематита[15]*, не составило труда получать большое количество металла, так как месторождения были очень богаты и достаточно легко доступны. Однако обработка земной руды была иной, нежели обработка метеоритного железа; отличалась она и от выплавки меди и бронзы. И только после изобретения плавильных печей и особенно после введения технологии закалки металла, доведенного до белого каления, железо заняло господствующее положение. Начало металлургии в промышленных масштабах можно отнести к 1200 — 1000 гг. до н. э. и территориально связать с горами Армении. Именно оттуда секрет плавки распространился на Ближний Восток, Средиземноморье, Центральную Европу, хотя, как мы только что видели, и железо метеоритного происхождения, и железо открытых месторождений было известно с III тысячелетия в Месопотамии (Тель-Асмар, Тель-Чагер-Базар, Мари), в Малой Азии (Аладжа-Хююк)[16]* и, вероятно, в Египте (*Forbes*, с. 417 и сл.). До сравнительно позднего времени обработка железа оставалась верной образцам и стилю бронзового века (точно так же, как бронзовый век вначале продолжил стилистическую морфологию каменного века). Железо существовало в виде украшений, амулетов, статуэток. Долгое время оно оставалось сакральным, что, впрочем, у многих «примитивных» народов сохранилось до нашего времени.

Мы не собираемся ни рассматривать этапы развития древней металлургии, ни показывать ее влияние на ход истории. Предмет нашего исследования заключается в том, чтобы выделить символы и магико-религиозные комплексы, актуализированные и получившие распространение в век металлов, особенно после промышленного триумфа железа. Ведь прежде чем войти в военную и политическую историю человечества, «железный век» дал место и духовному творчеству. Как часто бывает, символ, образ, обряд предвосхищает, а иногда, можно сказать, даже обеспечивает утилитарное применение какого-либо открытия. Перед тем как стать средством передвижения, повозка использовалась как колесница в ритуальных процессиях;[17] она везла символ Солнца или изображение солярного божества. Да и невозможно было «изобрести» колесницу, не поняв символики солярного колеса. Перед тем как изменить лицо мира, «железный век» породил великое множество обрядов, мифов, символов, которые не могли не отразиться в истории человечества. Как уже было сказано, о металлургическом этапе человечества можно говорить лишь после

промышленного успеха железа. Открытие и последующее развитие выплавки железа произвело переоценку всех традиционных металлургических технологий. Именно металлургия земного железа сделала этот металл пригодным для повседневного использования.

Это обстоятельство имело важные последствия. Наряду с сакральностью небесной, заключенной в метеоритах, мы сталкиваемся теперь с сакральностью теллурической[18*], в которой участвуют шахты и руды. Железная металлургия, конечно, извлекла свою выгоду из технических открытий медной и бронзовой металлургии. Известно, что начиная с неолита (VI — V тысячелетия) человек спорадически использовал медь, которую он мог обнаружить на поверхности земли, но при этом обращался с ней как с камнем или костью, еще не зная специфических свойств металла. Лишь позднее медь начали обрабатывать, нагревая ее, выплавка же меди как таковая восходит только к 4000 — 3500 гг. до н. э. (в периоды аль-Убейда и Урука); при этом говорить о «медном веке» еще нельзя, поскольку производилось лишь очень незначительное количество металла[19*].

Запоздалое появление железа, сопровождаемое его промышленным триумфом, оказало сильное влияние на металлургические обряды и символы. Целая серия табу или способов магического использования железа вытекает из его победы и из того факта, что оно вытеснило бронзу и медь, представителей других «веков» и других мифологий. Кузнец — прежде всего тот, кто обрабатывает железо, а кочевой образ жизни (поскольку он постоянно перемещается в поисках сырья и заказов) заставляет его вступать в контакты с разными народами. Кузнец — основной распространитель металлургических мифологий, обрядов и таинств. Совокупность этих фактов вводит нас в необычайный духовный универсум, который мы и намереваемся представить на следующих страницах.

Было бы затруднительно, да и неосмотрительно, начинать с обобщений; приблизимся же к универсуму металлургии постепенно, поэтапно. Мы встретим целый ряд обрядов и таинств, связанных с одинаковыми, параллельными и даже антагонистическими магико-религиозными концепциями. Попытаемся кратко их перечислить, чтобы тем самым сразу выявить основные направления нашего исследования. Мы представим целый ряд данных, касающихся ритуальных функций кузницы, амбивалентной роли кузнеца и отношений между магией (покорение огня, власть над огнем), кузнецом и тайными обществами. С другой стороны, шахты и металлургические работы обращают нас к специфическим концепциям, имеющим отношение к Матери-Земле, к сексуализадии мира минералов и орудий, к сходствам между металлургией, гинекологией и акушерством. Мы начнем с изложения некоторых наших концепций, помогающих лучше понять мир металлурга и кузнеца. В связи с мифами о происхождении металлов перед нами откроются мифо-ритуальные комплексы, связанные с понятием рождения через жертвоприношение или самопожертвование

бога, с отношениями между аграрной мистикой, металлургией и алхимией, наконец, с идеями роста естественного, роста ускоренного и достижения «совершенства». Значение этих идей для становления алхимии станет понятным далее.

2. МИФОЛОГИЯ ЖЕЛЕЗНОГО ВЕКА

Излишне подчеркивать сакральность железа. Упавшее с небесного свода или исторгнутое из чрева Земли, оно обладает сакральной силой. Почитание металла сохраняется даже у народов с высокой культурой. До сравнительно недавнего времени малайские цари в числе своих регалий хранили «священную железную глыбу» и окружали ее «необычайным почитанием, смешанным с суеверным страхом»[13]. У «примитивных народов, которые не знали обработки металлов, железные орудия почитались еще больше: бхилы[1], древнейшее индийское племя, отдавали первый урожай плодов за наконечники для стрел, которые они добывали у соседних племен»[14]. Уточним, что речь идет не о «фетишизме»[2]* — поклонении объекту как таковому и ради него самого, одним словом, не о «суеверии», а о сакральном почитании необыкновенного объекта, который не принадлежит обычному миру, но является «откуда-то» как знак потустороннего, образ, близкий к трансцендентному. Это проявляется в культурах, достаточно давно знакомых с употреблением земного железа. В этом убеждает и мифологическое воспоминание о «небесном металле», вера в его оккультную силу. Синайские бедуины[1] убеждены, что тот, кому удастся сделать себе саблю из метеоритного железа, становится неуязвимым в сражении и способен поразить всех своих противников[15]. «Небесный металл» чужд земле, т. е. трансцендентен; он является «с высоты», поэтому для современного араба он волшебен и может творить чудеса. Возможно, речь здесь идет еще и о сильно мифологизированных воспоминаниях о той эпохе, когда люди использовали только метеоритное железо. В этом случае мы также сталкиваемся с образом трансцендентности, так как мифы хранят память о мифологической эпохе, в которую жили люди, наделенные сверхъестественными способностями и необыкновенным могуществом, почти полубоги. Итак, существует разрыв между тем «мифологическим временем» (*illud tempus*) и временами историческими, а любой разрыв на уровне традиционного мышления указывает на трансцендентность, упраздненную «падением»[4]*.

[13] *Kruyt A. C.*; цит. по: *Perry W.* The Children of the Sun. - L., 1927. P. 391.
[14] *Andree R.* Die Metalle bei den Naturvolkern. S. 42.
[15] *Jennings Bramley W. E.* The beduins of the Sinai-peninsula. — Palestine Exploration Fund, 1906. P. 27; цит. по: *Eisler R.* Das Qainzeichen. - MO. 1929. № 29. P. *55.*

Железо продолжает сохранять необычайный магико-религиозный престиж даже у народов с достаточно развитой и сложной культурной историей. Плиний пишет, что железо помогает против *noxia medicamenta* («вредных веществ»), а также *adversus nocturnas lymphationes* («против ночных страхов») («Естественная история» XXXIV, 44). Подобные верования существуют в Турции, в Персии, в Индии, у даяков и т. д. В 1907 г. И. Гольдциер уже собрал большое количество данных, относящихся к использованию железа против демонов. Спустя двадцать лет С. Зелигман удесятерил число примеров: досье практически безгранично. Ножу — прежде всего — принадлежит особая функция — изгонять демонов. В Северо-Восточной Европе железные предметы защищают урожай как от непогоды, так и от порчи и дурного глаза[16]. Престиж именно «металлического века», последнего по времени, века победоносного железа, мифология которого в большей части остается под спудом, живет в таких обычаях, табу и «суевериях», которые трудно в этом заподозрить. Подобно кузнецу, железу присущ амбивалентный характер: именно в нем может воплощаться «дьявольское» начало. Кое-где смутно помнят, что железо олицетворяет не только победу цивилизации (земледелие), но что победой оно обязано и войне. Военный триумф иногда совпадает с триумфом демонов. Для племени вачагга в железе заключена магическая сила, враждебная жизни и миру[17].

Инструменты кузнечного дела также причастны сакральности. Молот, меха, наковальня ведут себя как живые, сверхъестественные существа. Считается, что они могут использовать свою собственную магико-религиозную силу сами, без помощи кузнеца. Тоголезский кузнец говорит о своих инструментах: «молот с семьей». В Анголе молот почитают потому, что он выковывает орудия, необходимые для земледелия: с ним обходятся как с принцем и ласкают как ребенка. Огове[6*], которые не знают железа и, следовательно, его не вырабатывают, поклоняются кузнечным мехам соседних племен. Моссенгере[7] и басаката (саката)[8] считают, что сила мастера-кузнеца заключена в кузнечных мехах[18]. Что же касается плавильных печей, их сооружение окутано тайной и представляет собой ритуал в чистом виде (см. далее).

Все эти верования не ограничиваются только лишь сакральным могуществом металлов, но простираются и на магию инструментов. Искусство изготовления орудий изначально превышает человеческие возможности, оно идет либо от бога, либо от демона (ведь кузнец выковывает и смертоносное оружие). Вероятно, в мифологию метал-

Некоторые сведения о роли железа в магии, земледелии, народной медицине и т. д. см. в Приложении В.

[17] *Cline Walter.* Mining and Metallurgy in Negro Africa. - P., 1937. P. 117.

[18] *Andree R.* Die Metalle. S. 42; *Cline W.* Mining and Metallurgy in Negro Africa P. 124; *Forbes R G.* Metallurgy in Antiquity. P. 83.

лов включены и реликты древних мифологий, относящихся к каменному веку. Каменное орудие, удар кулака были наделены таинственной силой: они ударяли, ранили, раскалывали, высекали искры — совсем как молния. Амбивалентная магия каменных орудий, смертоносных и благотворных, как сама молния, была в расширенном виде передана новым орудиям, выкованным из металла. Молот, наследник каменного топора, становится атрибутом могучих богов-громовержцев. Отсюда понятно, почему боги грозы и плодородия часто изображались как боги-кузнецы. Тоу-янь из Гуанси жертвуют богу Даньцзянь-саню[9]* коз, чтобы он пользовался их головами как наковальнями. Во время грозы Даньцзянь-сань кует свое железо между рогами принесенного в жертву животного. Вспышки молнии и град искр падают на землю и разят демонов. Бог в качестве кузнеца защищает людей и урожай. Даньцзянь-сань — бог грозы — соответствует тибетскому *дам-чан*, т. е. Рдоржелегс(па), который ездит верхом на козе и, очевидно, является старым бонским божеством[1] . Итак, Рдоржелегс(па) — бог-кузнец; его культ связан с грозой, земледелием и козой[19]. С подобным мы встретимся у догонов[11] . Именно небесный кузнец играет роль культурного героя: он приносит с неба семена культурных растений и обучает людей земледелию.

Задержимся на минуту на этой последовательности мифологических образов: боги грозы — громовержцы — поражают землю «громовыми камнями»; их атрибуты — двойной топор и молот; гроза — знак того, что происходит иерогамия Неба и Земли. Нанося удары по наковальне, кузнецы повторяют соответствующий жест могучего бога, являясь, таким образом, его помощниками. Вся эта развивавшаяся вокруг аграрного плодородия, металлургии и труда мифология достаточно нова[12] . Металлургия, возникшая позже, чем земледелие и гончарное ремесло, вписывается в тот духовный универсум, в котором небесный бог, еще сохранявшийся на этнологической фазе собирательства и охоты, окончательно вытесняется могучим богом-оплодотворителем, носителем мужского начала, супругом Великой Земной Матери. Известно, что на этом религиозном уровне идея творения, совершаемого Верховным небесным Существом, отошла в тень, уступив место идее творения через иерогамию и кровавое жертвоприношение; можно даже выделить переход понятия «творение» в понятие «зачатие». Это одна из причин того, что в металлургической мифологии встречаются мотивы ритуального брака и кровавого жертвоприношения.

Важно правильно понять «новизну», выраженную идеей, что творение происходит через жертвоприношение или самопожертвование. Предшествующие мифологии знали преимущественно тот тип тво-

Schröder Dominik. Zur Religion der Tujen. — *Anthropos,* 1952. S. 828 sq; *Hoffmann H.* Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion. — Mainz, 1951. S. 164.

рения, при котором бог «формует» некую первоначальную субстанцию. Объявление кровавого жертвоприношения условием акта творения — как космогонии, так и антропогонии, — с одной стороны, укрепляет гомологическую связь между человеком и Космосом (поскольку Универсум также ведет свое происхождение от некоего первогиганта, Макрантропа)[13]*, но главное — вводит идею, что жизнь может зародиться лишь от другой жизни, которую приносят в жертву. Эти типы космогоний и антропогоний будут иметь важные последствия: дело дойдет до того, что «творение» или «изготовление» станет немыслимым без предварительного жертвоприношения. Обратимся хотя бы к строительным обрядам, когда «жизнь» или «душа» жертвы полагается в самое постройку, которая становится фактически новым — архитектоническим — телом жертвы[20].

Мардук создает Вселенную из тела морского чудовища Тиамат, которое он поразил. Аналогичные примеры встречаются и в других традициях: в германской мифологии великан Имир становится первичной материей, так же как Паньгу и Пуруша, соответственно, в китайской и индийской мифологии[14]*. *Purusha* означает «человек», и это ясно показывает, что в некоторых индийских традициях «человеческое жертвоприношение» выполняло космогоническую функцию. Но такое жертвоприношение следовало образцу: умерщвленная человеческая жертва воплощала собой изначального божественного Макрантропа. Это бога приносили в жертву, бога, представленного человеком. Такого рода символика одинаково отчетливо проявляется в мифологических традициях и в связи с сотворением человека, и в мифах о происхождении культурных растений. Чтобы создать человека, Мардук приносит в жертву себя самого: «Я сделаю твердой свою кровь, я создам из нее кости. Я поставлю человека на ноги, истинно будет человек... Я построю человека, жителя Земли...» Кинг, впервые переведший этот текст, сопоставлял его с месопотамской традицией творения в передаче Бероса[15]* (IV в. до н. э., автор ценнейшей, написанной по-гречески истории халдеев[16]*, ныне утерянной): «И Бел[17]*, видя, что земля была пустынна, но плодородна, приказал одному из своих богов снять ему [Белу] голову, смешать с землей текущую из нее кровь и создать людей и животных, способных выносить воздух»[21]. Аналогичные космологические идеи засвидетель-

Ср.: *Eliade M.* Maître Manole et le Monastere d'Argeş. — De Zalmoxis a Gengiz-khan. - P., 1970. P. 162 sq.

До наших дней эта идея сохраняется в общепринятом убеждении, что ничего нельзя создать, если не принести в жертву нечто в высшей степени ценное, чаше всего собственную жизнь. Любое призвание требует высшего самопожертвования.

[21] *King.* The Seven Tablets of Creation. Цит. по: *Langdom S.* Le Poeme sumerien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme. P. 33—34. Но см. также: *Dhorme Edouard.* Les religions de Babylonie et d'Assyrie. — P., 1945, coll. «Mana». P. 302, 307 Об этих космологических традициях и их параллелях см. Приложение С.

ствованы в Египте. Глубинный смысл всех этих мифов достаточно ясен: творение есть жертвоприношение. Оживить сотворенное можно, лишь передав ему свою собственную жизнь (кровь, слезы, семя, «душу» и т. д.).

Другая серия мифов, находящихся в морфологической зависимости от этих мотивов, говорит о происхождении культурных растений, возникших в результате самопожертвования бога или богини. Чтобы обеспечить существование человека, божественное существо — Женщина, Девушка, Мужчина или Дитя — приносит себя в жертву. Из его тела вырастают разные растения, употребляемые в пищу. Миф создает образец сезонного ритуала. В этом — смысл человеческих жертвоприношений, направленных на обеспечение урожая: жертва умерщвлена, расчленена, и ее куски разбросаны по земле, чтобы обеспечить ей плодородие[22]. И вот, как мы скоро увидим, в некоторых традициях металлы тоже возникли из крови или плоти некоего полубожественного первосущества, принесенного в жертву.

Такие космологические концепции укрепляют гомологическую связь человек — универсум, и многие линии мышления продолжают и развивают в различных направлениях это соответствие. Из него следует как «сексуализация» растительного и минерального царств, так и вообще «сексуализация» орудий и предметов окружающего мира. В прямой связи с этой сексуальной символикой нам придется вспомнить многочисленные представления о чреве Земли — шахту, уподобляемую лону, и руды, уподобляемые эмбрионам, а также образы, которые придают гинекологическое и акушерское значение ритуалам, сопровождающим работу рудокопа и металлурга.

3. СЕКСУАЛИЗОВАННЫЙ МИР

Говоря о «сексуализации» растительного мира, следует условиться о значении этого термина: речь идет не о реальных явлениях оплодотворения растений, а о морфологической «качественной» классификации, которая является завершением и выражением опыта, состоящего в мистическом слиянии с миром. Это — идея Жизни, которая, будучи спроецирована на Космос, «сексуализует» его. Речь идет не о корректных, «объективных», «научных» наблюдениях, а о «возвышении» окружающего мира через термины Жизни, т. е. о его антропокосмическом предназначении, содержащем сексуальность, плодородие, смерть и возрождение. И дело не в том, что архаическому человеку недоступны были «объективные» наблюдения жизни растений.

11

Об этих мифологических мотивах и вытекающих из них обрядах см. в нашем «Traite d'Histoire des Religions». P. 293 ff и в нашей статье «La Terre-Mere et les Hierogamies cosmiques» (*Eranos Jahrbuch,* XXII, 1954). P. 87 ff (перепечатано в: Mythes, reves et mysteres. — P., 1957).

Доказательством его способностей служит открытие искусственного оплодотворения и прививки финиковых пальм и фиговых деревьев в Месопотамии;[1] приемы, известные с давних пор, — этому посвящены по крайней мере два параграфа Законов Хаммурапи[22]*. Эти практические сведения впоследствии были переданы евреям и арабам[23]. Однако искусственное оплодотворение фруктовых деревьев задумывалось не как садоводческая техника, эффективность которой заключалась в ней самой: это был ритуал, и поскольку он касался плодородия растений, в нем равным образом предполагалось и сексуальное участие человека. Оргиастические действа в связи с земным плодородием и особенно с земледелием в изобилии засвидетельствованы в истории религий (см. нашу книгу: «Traité d'histoire des religions», с. 271 и сл., 303 и сл.).

Чтобы проиллюстрировать ритуальный характер этой операции, достаточно одного примера: прививка лимонных и апельсиновых деревьев. Ибн Вашья в своей «Книге о набейском земледелии»[3]* донес до нас обычаи крестьян Месопотамии, Персии и Египта. Сама книга утеряна, но по фрагментам, сохраненным прежде всего Маймонидом[4]*, можно судить о природе «суеверий», которые окружали оплодотворение и прививки фруктовых деревьев на Ближнем Востоке. Маймонид объясняет запрет евреям употреблять в пищу лимоны от привитых деревьев стремлением избежать оргиастической практики, обязательно сопровождавшей прививку у соседних народов. Ибн Вашья — а он не единственный восточный автор, увлекающийся подобными картинами, — рассказывал даже о фантастических и «противоестественных» прививках разных видов растений (он говорил, например, что при прививке ветки лимона на лавр или оливу получались лимоны маленькие, как маслины). Он уточняет, однако, что прививка будет ритуально удачной только при определенном взаимоположении луны и солнца. Сам обряд он излагает так: «Ветка для прививки должна находиться в руке очень красивой девушки в то время, как она совершает постыдный и противоестественный половой акт с мужчиной; во время коитуса девушка прививает ветку на дерево»[24]. Смысл ясен: чтобы утвердить «противоестественный» союз в растительном мире, необходимо «противоестественное» совокупление человека.

Надо ли говорить, что такой ментальный универсум радикальным образом отличается от того, который позволяет и поощряет объективное наблюдение за жизнью растений. Как и другие народы Древнего Востока, месопотамцы употребляли по отношению к растениям понятия «мужская» и «женская» особи, однако эта классификация учитывала признаки внешнего строения (сходство с человеческими

[1] См. основную библиографию в Приложении D.

[4] Тексты воспроизведены и прокомментированы: *Tolkowsky S.* Hesperides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits. P. 56, 129-130.

гениталиями) или место того или иного растения в магических действиях. Так, например, кипарис и мандрагора *(намтар)*[5*] были мужскими особями, тогда как кустарник *никибту* (Liquidambar orientalis) рассматривался то как мужская, то как женская особь, в зависимости от формы или от приписываемой ему ритуальной функции[25]. Аналогичные концепции засвидетельствованы в Древней Индии; так, Чарака[6*] («Kalpasthana», V, 3) знает о сексуальности растений, санскритская же терминология с точностью указывает нам, что послужило первоначальным импульсом для этого открытия, — сходство разных видов растений с детородными органами человека[26].

Таким образом, речь идет об общей концепции космической реальности, воспринимаемой как Жизнь, а следовательно, и сексуализованной, поскольку сексуальность является особым знаком всей *живой реальности.* Начиная с определенного культурного уровня весь мир — и «природный», и мир предметов и орудий, произведенных человеком, — предстает, по сути дела, сексуализованным. Приводимые ниже примеры отобраны из разных культурных традиций специально, чтобы показать распространенность и устойчивость таких взглядов. Китара[7] делят руды на «мужские» и «женские»: первые, твердые и черные, находятся на поверхности земли; «женские» руды, мягкие и красные, добываются из глубины шахты; соединение двух «полов» необходимо, чтобы обеспечить успешную плавку[27]. Речь, конечно, идет о сугубо условной классификации, так как и цвета, и твердость минералов не всегда соответствуют их «сексуальному» разделению. Но это — глобальное видение действительности, нужное для подтверждения ритуала, т. е. «брака между металлами», который делал возможным и «рождение». Подобные представления засвидетельствованы в Древнем Китае: Великий Юй[8*], первый Литейщик, умел различать мужские и женские металлы. Именно по этой причине он размечал свои котлы в соответствии с двумя космическими началами[9*], ян и инь[28]. Мы еще вернемся к китайским металлургическим традициям, так как брак между металлами опирается на древнейшую интуицию, продолженную и дополненную алхимическим *mysterium conjunctionis* («таинство соития»)[10*].

Помимо руд и металлов, «по полу» различались камни вообще и драгоценные камни. Месопотамцы делили их на «мужские» и «женские» по форме, цвету и блеску. В ассирийском тексте, переведенном Бозоном, говорится «о камне *musa,* мужском (по форме) и о медном камне, женском (по форме)». Бозон уточняет, что «мужские камни» имели более яркий цвет; «женские камни» были более блед-

[25] *Thompson R. Campbell.* The Assyrian Herbal. - L., 1934. P. XIX–XX.
Ср. нашу работу «Cunoştinţele botanice in vechea Indie». — Buletinul Societaţii de ştiinţe din Cluj. 1931. VI. P. 234–235.

Cline. Mining and Metallurgy in Negro Africa. P. 117.

[28] *Granet Marcel.* Danses et Legendes de la Chine ancienne. - P., 1926. P. 496.

ными[29]. (И до сих пор ювелиры различают «пол» алмазов по их блеску.) То же разделение для солей и минералов мы встречаем в вавилонской ритуальной литературе; оно сохранилось и в медицинских текстах*. «Сексуальная» классификация руд и камней удержалась в трудах по алхимии и в средневековых лапидариях[31]; *lapis judaicus*[11*], например, бывает «мужской» или «женский» и т. д.

Еврейский мистик и экзегет Бахья бен Ашер (ум. в 1340) писал: «Не только у пальм есть мужские и женские особи. Они существуют также у всех видов растений, и даже у минералов находят природное различие между мужским и женским». Сексуальность минералов упоминает также и Саббатай Донноло (X в.). Арабский ученый и мистик Ибн Сина (Авиценна) (980—1037) утверждал, что «романтическая любовь» *(al-'ishq)* свойственна не только человеку, она пронизывает все вещи, существующие на небесном, элементном, растительном, минеральном (уровнях), ее смысл нельзя ни постичь, ни познать, и он становится еще более темным из-за объяснений, которые ему дают»[32]. Понятие «романтической любви» в применении к металлам прекрасно довершает их «одушевленность», уже обеспеченную идеями сексуальности и брака.

Сексуальны также и орудия. «Какое самое лучшее оружие? — восклицал поэт Ибн ар-Руми[12*]. — Только хорошо заточенная на мужскую и женскую сторону сабля»[33]. Арабы, кстати, называют твердое железо «мужчиной» *(dzakar)*, а мягкое железо — женщиной *(ânit)*[34]. Кузнецы Танганьики делают в плавильной печи несколько отверстий. Самую широкую дверцу называют «матерью» *(nyina)*, «потому что через нее после обжига вынимают шлак, золу, прогоревшую руду и т. д. Отверстие напротив — это ш (отец): к нему при-

[29] *Boson G.* Les metaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes. — Munchen, 1914. P. 73.

[30] *Eisler R.* Die chemische Terminologie der Babylonier. P. 116; *Kunz.* The Magic of Jewels and Charms. - Philadelphia; L., 1915. P. 188.

В сирийских алхимических текстах говорится, например, о «женской магнезии» *[Ed. von Lippmann.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. I. S. 393). Данные лапидариев о сексуальности камней см.: *Ruska Julius.* Das Steinbuch des Aristoteles. — Heidelberg, 1912. S. 18, 165. О сексуальности минералов в представлениях классической античности см.: *Nonnos.* Dionysiaca. I. P. 81 (ed. *Loeb.* Classical Library). О «живом камне» в античных и христианских представлениях см.: *Plumpe J. C.* «VIVUM saxum, vivi LAPIDES». - Traditio. 1943, № I. P. 1-14.

[32] См.: *Gandz Salomon.* Artificial fertilization of date palms in Palestine and Arabia. P. 246.

[33] *Schwartzlose F. W.* Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt. S. 142; ср.: *Lippmann E. von.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. I. S. 403 О сексуализованных мечах в Китае см.: *Granet.* Danses et Legendes. P. 496. Барабаны, колокольчики также сексуализованы; см.: *Kaltenmark Max.* Le Dompteur des flots. - Han-Hiue. Bulletin du Centre d'Etudes Sinologiques de Pékin. 1948. III. P 39, примеч. 141.

Wiener Leo. Africa and the discovery of America. - Philadelphia, 1922. Vol. III P. 11-12.

креплены лучшие мехи; промежуточные — *aana* (дети)»[35]. В европейской металлургической терминологии печь, в которой плавили эмаль *(Schmelzofen)*, обозначалась как «матка», «материнская грудь» *(Mutterschoß)*. Уподобление работ с применением огня (металлургия, кузнечное ремесло, кухня и т. д.) росту эмбриона в материнской утробе до сих пор проступает в европейской лексике (ср. *Mutterkuchen* — «плацента», *Kuchen* — «пирог»)[36]. Именно в таком ментальном универсуме выкристаллизовались верования об оплодотворяющих и гинекологических камнях и о камнях дождевых[37]. Но предшествовало им более архаичное верование — *petra genitrix*.

Когда идет сильный дождь, даяки знают, что он — «мужской»[38]. Что же касается Космических вод, то «Книга Еноха»[14] (ЦП, 9 — 10) разделяет их таким образом: «Верхняя вода будет исполнять роль мужчины, нижняя — роль женщины *[Zohar,* fol. *lib,* II, 152). В ведийской Индии[1] жертвенный алтарь *(vedi)* рассматривался как символ «женского», а ритуальный огонь *(agni)* — как символ «мужского», и «их союз порождал потомство». Мы сталкиваемся с очень сложной символикой, которую нельзя свести только к референционному уровню. Ибо, с одной стороны, *vedi* отождествлялось с пупом *(ndbhi)* Земли, символом Центра по преимуществу. Но *ndbhi* равным образом считался лоном Богини (ср. «Чатапатха-брахмана», I, 9, 2, 21). С другой стороны, сам огонь рассматривался как результат («потомство») сексуального союза: он рождался в результате трения (отождествляемого с половым актом) палочкой (представляющей мужское начало) кусочка дерева через прорезь (женское начало; ср. РВ III, 29, 2 и сл.; V, 11, 6; VI, 48, 5). Та же сексуальная символика огня встречается во многих архаических обществах[39]. При этом все сексуальные термины переводят космическое зачатие в план иерогамии. Именно от «Центра» (=«пупа») начинается Творение Мира, и, торжественно следуя этому обряду, любая «постройка» и любое «изготовление» начинается от «Центра». Ритуальное добывание огня воспроизводит рождение Мира. Поэтому в конце года все огни бывают погашены (= повторение Космической Ночи), а зажигают их в первый день Нового года (= повторение Космогонии, возобновление

[5] *Wickaert R. P.* Forgerons paiens et forgerons chrétiens au Tanganyka. — Anthropos. 1914, № 9. P. 372. Горны у машона и алунда женоморфны; см.: *Cline.* Mining and Metallurgy. P. 115.

Ср.: *Eisler R.* Die chemische Terminologie der Babylonier. S. 115.

См. ряд библиографических указаний в нашем «Traite d'Histoire des Religions». P. 208—210. О гинекологических камнях см.: *Boson G.* I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonesi. — RSO. III. P. 413—414; *Laufer B.* The Diamond. - Chicago, 1915. P. 9 ff.

[38] *Bertholet A.* Das Geschlecht der Gottheit. - Tubingen, 1934. S. 23. В этой маленькой, исключительно содержательной книге содержится большое количество данных, касающихся «сексуализации» окружающего мира.

См. некоторые указания в Приложении Е.

Мира). Огонь вовсе не теряет своего амбивалентного характера: он то божественного происхождения, то «демонического» (поскольку по некоторым архаическим верованиям, магическим образом зарождается в детородных органах колдуний), и к этой амбивалентности мы возвратимся, когда будем говорить о престиже кузнеца.

Как и следовало ожидать, сексуальная и гинекологическая символика в наиболее ярком виде встречается в изображении Матери-Земли. Здесь мы не будем приводить мифы и легенды о появлении на Земле людей (см. наш «Traité d'Histoire des Religions», с. 216 и сл.). Иногда антропогония описывается в терминах эмбриологии и акушерства. В мифах зуньи[16*], например, первые люди родились (в результате иерогамии Неба — Земли) в самой глубокой из четырех хтонических «пещер-маток». Ведомые мифологическими Близнецами люди карабкаются из одной пещеры-лона в другую до тех пор, пока не достигнут поверхности земли. В этом типе мифов образ Земли полностью совпадает с образом Матери, и антропогония представлена в терминах онтогенеза. Развитие эмбриона и роды повторяют образец: акт рождения первого человека, понимаемый как его появление из самой глубокой хтонической пещеры-лона . В виде легенды, суеверия или просто метафоры подобные верования до сих пор сохраняются и в Европе. Каждая область и почти каждый город и деревня знают скалу или источник, которые «приносят» детей, — это *Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen* и т. д.

Для нас, однако, особенно важно выявить верования, связанные с рождением руд по гинекоморфному образцу и, следовательно, с уподоблением пещер и шахт лону Матери-Земли. Считалось, что священные реки Месопотамии берут начало в детородном органе Великой Богини. Кроме того, истоки рек рассматривались как *vagina* Земли. В вавилонском *bu* означает одновременно «исток реки» и *«vagina»*. Шумерское *buru* значит «vagina» и «река». Вавилонское *nagbu,* «исток», соответствует еврейскому *neqebd,* «просверливание». В еврейском слово «колодец» употребляется в значении «женщина», «жена». В египетском *Ы* значит «матка» и «галерея шахты»[41]. Напомним также, что гроты и пещеры отождествлялись с лоном Матери-Земли. Ритуальная функция пещер, засвидетельствованная с доисторических времен, могла бы быть интерпретирована и как мистическое возвращение к «Матери», что одинаково хорошо объяснило бы и захоронения в пещерах, и инициационные ритуалы, проводившиеся там же. Подобные архаические представления долговечны. Уже говорилось, что значение *delph-* (=uterus) сохранилось в названии одного из самых главных греческих святилищ, Дельфы. В. Ф. Джексон

О мифе зуньи и параллельных версиях см.: *Eliade M.* La Terre-Mère et les hierogamies cosmiques. P. 60 sq.

[41] *Albright W. F.* Some Cruces in the Langdon Epic. - JAOS. 1919, № 39. P. 69-70.

Найт отмечал (*Cumaean Gates,* с. 56), что во всех трех местах пребывания сивилл[17*] была красная глина: у Кум, у Марпессоса и в Эпире. Это значит, что сивиллы были тесно связаны с культом пещер. Красная глина символизировала кровь Богини.

Подобная символика была привязана и к треугольнику. Павсаний (II, 21, 1) говорит о некоем месте в Аргосе, которое называлось *delta* и считалось святилищем Деметры. Фик и Эйслер интерпретировали «треугольник» *(delta)* как *«vulva»:* интерпретация приемлема при условии сохранения этим термином первоначального значения «матка» и «исток». Известно, что у греков *delta* символизировала женщину; пифагорейцы рассматривали треугольник как *archй geneseos* из-за его совершенной формы, а также потому, что он представлял архетип всеобщего плодородия[18*]. Сходная символика треугольника обнаруживается и в Индии[42].

Остановимся пока на следующем: если истоки рек, галереи шахт и пещеры отождествляются с лоном Матери-Земли, то все, что покоится в «утробе» Земли, живет, находясь в стадии зарождения. Иначе говоря, руды, добываемые в копях, — своего рода эмбрионы: растут они медленно, как бы подчиняясь иному временному ритму, нежели растения и животные, — и не то что они растут в меньшей степени, но они «созревают» в сумерках земных недр. Их извлечение из чрева Земли является таким образом операцией, произведенной до срока. Если бы им дали время для развития (т. е. геологический временной ритм), руды стали бы зрелыми, «совершенными» металлами. Далее мы приведем конкретные примеры этого эмбриологического представления о металлах. Но уже сейчас можно оценить ответственность, взятую на себя рудокопами и металлургами, вторгающимися в тайный процесс роста минералов. Им надо было любой ценой «оправдать» свое вторжение, а для этого они должны были представить свои металлургические приемы заместителями действий Природы. Ускоряя процесс роста металлов, металлург убыстрял временной ритм: геологический темп был заменен жизненным темпом. В дерзкой идее, в согласии с которой человек утверждает свою полную ответственность перед природой, угадывается предвестие алхимических экспериментов.

4. TERRA MATER. PETRA GENITRIX

Из всей обширной литической мифологии для наших исследований интересны два типа верований: мифы о людях, родившихся из камней, и верования о зарождении и «созревании» камней и руд в недрах Земли. И то и другое заключает в себе идею, что камень — источник Жизни и плодородия, что он живет и рождает человече-

[42] См. Приложение F.

ские существа так же, как и сам был некогда произведен на свет Землею.

В большом числе мифов первые люди произошли из камней. Этот мотив засвидетельствован в великих цивилизациях Центральной Америки (инка, майя), так же как и в традициях некоторых племен Южной Америки, у греков, у семитов, на Кавказе и вообще от Малой Азии до Океании[43]. Девкалион бросал за спину «кости своей матери», чтобы вновь населить мир[1]. Этими «костями» Матери-Земли были камни: они представляли *Urgrund*[2], неразрушимую реальность, лоно, из которого должно было выйти новое человечество. То, что камень является архетипическим образом, выражающим одновременно абсолютную реальность, Жизнь и сакральное, доказывается многочисленными мифами о богах, рожденных от *petra genitrix,* соединившимся с Великой Богиней, Праматерью, *matrix mundi.* Ветхий Завет сохранил древнесемитскую традицию рождения людей из камней, но удивительнее то, что христианский религиозный фольклор воспроизводит этот образ на еще более высоком уровне, прилагая его к Спасителю: в некоторых румынских рождественских колядах говорится о Христе, рождающемся из камня[44].

Вторая группа верований — о камнях и рудах в «чреве» Земли — в особой степени заслуживает того, чтобы на ней остановиться. Скала рождает драгоценные камни. Санскритское название изумруда - *açmagarbhaja,* «родившийся от скалы», а индийские минералогические трактаты описывают его лежащим в скале, как в ее «лоне»[45]. Автор «Джавахир-наме» («Книга о драгоценных камнях») отличает алмаз от хрусталя по разнице в возрасте, выраженной в эмбриологических терминах: алмаз — *pakka,* т. е. «зрелый», тогда как хрусталь — *kaccha,* «недозрелый», «зеленый», «недоношенный»[46]. Подобные представления сохранялись в Европе до XVII в. Де Роснель[3] писал в «Le Mercure indien» (1672, 12): «Рубин же зарождается в руднике постепенно; сначала он белый, а созревая, понемногу приобретает красный цвет; поэтому и находят одни совсем белые, другие — белые наполовину и наполовину красные. Как ребенок питается кровью в чреве матери, так формируется и питается и рубин»[47]. Бернар Палисси[4] также верил в созревание минералов. Как и все земные плоды,

См. Приложение G.

См. Приложение G. Нет необходимости приводить здесь верования об оплодотворяющих камнях и о ритуалах «скольжения». Их смысл ясен: сила, реальная действительность, плодородие, сакральность воплощены в той части окружающего мира, которая является реальной и существующей по преимуществу. Неуязвимый, вечный камень становился образом и символом бытия.

[45] *Gabbe R.* Die indische Mineralien. - Lpz., 1882. S. 76.

[46] *Kunz G. F.* The Magic of Jewels and Charms. P. 134.

[47] Цит. по: *Sebillot P.* Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les peuples. P., 1894. P. 395.

писал он, минералы «в зрелом состоянии имеют иной цвет, чем вначале»[4].

Предложенное де Роснелем сравнение ребенка, который «питается кровью в чреве матери», с рубином, который созревает в руднике, находит неожиданные, хотя и несколько отличные, подтверждения в некоторых шаманских верованиях и ритуалах. У шаманов чероки , например, есть хрусталь, который дважды в год надо поить кровью животного. В противном случае он начинает летать по воздуху и нападать на людей. «Напившись» крови, хрусталь мирно засыпает[49].

Та засвидетельствованная со времен античности[50] идея, что металлы «растут» в недрах рудника, надолго сохранится в минералогических наблюдениях западных авторов. «Металлические образования в горах, — пишет Кардано[6*], есть не что иное, как деревья с корнями, стволом, ветвями и множеством листьев... Что такое шахта, как не растение, покрытое землей?»[51] Бэкон'* в свою очередь пишет: «Древние сообщают, что на острове Кипр находят особый вид железа, которое, будучи разрезано на маленькие куски, впитывается в обильно политую землю и растет в ней таким образом, что все эти куски становятся гораздо больше»[52]. Небезынтересно отметить прочность этих архаических представлений о металлах: они устояли перед веками технического опыта и рациональной мысли (остается только вспомнить минералогические понятия, принятые греческой наукой). Не объясняется ли это тем, что такие традиционные представления оказываются в конце концов более верными, чем результаты точных и скрупулезных наблюдений за царством минералов; более верными, поскольку они переданы и подтверждены благородной мифологией литической эпохи.

По той же причине после периода активной эксплуатации шахтам давали отдых. Шахта, это чрево Земли, требовала времени для следующих родов. Плиний («Естественная история», XXXIV, 49) писал, что свинцовые шахты Испании «возрождались» по прошествии определенного времени. Подобные указания есть у Страбона[8]* («География», V, 2); Барба[9*], испанский автор XVII в., в свою очередь воз-

Цит. по: *Bachelard G.* La Terre et les reveries de la volonte. — P., 1948. P. 247.

Ср.: *Mooney J.* Myths of the Cherokees. Цит. по: *Perry.* The Children of the Sun. P. 401. Здесь перед нами слияние нескольких верований: к представлениям о духах — помощниках шаманов присоединены представления о «живом камне» и о магических камнях, которыми начинено тело шамана, см.: *Eliade.* Le chamanisme. P. 133 sq. *et passim.*

Ср. из недавних работ: *Halleux R.* Fécondité des mines et sexualite des pierres dans l'antiquité greco-romane. — Revue beige de Philologie et d'Histoire. 1970. № 48. P. 16–25.

Les Livres de Hierome Cardanus. (Перев. 1556.) P. 106, 108, цит. по: *Bachelard G.* P. 244, 245.

[52] *Bacon.* Sylva sylvarum. III. P. 153, цит. по: *Bachelard G.* P. 244.

вращается к ним: истощенная шахта способна возродить свои богатства при условии надежной закупорки и предоставления ей отдыха в течение 10—15 лет. Дело в том, прибавляет Барба, что те, кто думают, что металлы были созданы при сотворении мира, глубоко ошибаются: металлы «вырастают» в шахтах[53]. Весьма вероятно, что эту идею разделяли и африканские металлурги, чем и объясняется закупорка старых шахт в Трансваале[54].

Минералы «растут», «созревают», и эта картина подземной жизни начинает принимать «растительный» облик. Такой химик, как Глаубер[10*], еще считает, «что если металл достиг степени полного совершенства и при этом не был извлечен из земли, от которой он не получает никакого питания, то в этом своем состоянии он вполне сравним со старым и дряхлым человеком <...> Природа соблюдает для металлов тот же круговорот жизни и смерти, что и для растений и животных»". Ибо, как пишет Бернар Палисси в «Истинном рецепте, с помощью которого все люди Франции могли бы научиться умножать и увеличивать свои сокровища» (La Rochelle, 1563): «Бог создал все эти вещи не для того, чтобы оставить их праздными <...> Светила и планеты не бездействуют: море переходит с одной стороны на другую <..>, земля также никогда не отдыхает <...> Всё, что заключено в ней от природы, она возобновляет и преобразует сызнова; если не так, то по-иному. Все, как и на поверхности земли, трудится над тем, чтобы родить что-нибудь; подобно этому, внутренность и лоно земли трудятся над потомством»[56].

Итак, и металлургия и земледелие, равным образом связанное с плодородием Матери-Земли, привели к созданию у человека чувства уверенности и даже гордости: человек чувствует себя способным сотрудничать с творящей природой, способным помочь процессам роста, происходящим в земном чреве. Человек подгоняет и ускоряет ритм этих медленных хтонических созреваний; в каком-то смысле он замещает собою Время. Это и побуждает одного автора XVIII в. написать: «То, что природа создала в самом начале, можем сделать и мы, обратившись к способу, который она применила. Помогая ей и помещая ее в лучшие условия, мы можем в одно мгновение закончить то, что она, может быть, и до сих пор создает в своем подземном уединении с помощью столетий. Как мы производим хлеб, так можем мы производить и металлы. Без нас урожай не созревал бы на полях, без наших жерновов пшеница не превращалась бы в муку, а мука без замешивания и истечения — в хлеб. Так дого-

[5] Цит. по: *Sébillot P.* Les travaux publics et les mines... P. 398.
[54] *Cline.* African Mining and Metallurgy. P. 59.
[55] Цит. по: *Bachelard G.* P. 244.
[56] Фрагменты воспроизведены по: *Daubrée A.* La génération des minéraux metalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age. —Journal des savants. 1890 P. 382. О мифологии и фольклоре горного дела см.: *Schreiber G.* Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur. - Köln; Opladen, 1962.

воримся же с природой о минеральном производстве точно так же, как о земледелии, и перед нами откроются сокровища»'

Алхимия, как мы увидим, вписывается в тот же духовный горизонт: алхимик продолжает и совершенствует произведение Природы, работая одновременно и над самим собой. Интересно проследить симбиоз металлургических и алхимических традиций в конце средневековья. На этот предмет мы обладаем чрезвычайно ценным документом: «Bergbuchlein», первая немецкая книга, посвященная этому вопросу и напечатанная в Аугсбурге в 1505 г. В предисловии к своему «De re metallica» Агрикола[11] приписывает авторство «Bergbüchlein» Кольбусу Фрибергиусу, видному врачу — *non ignobilis medicus,* - который жил во Фрайбурге среди рудокопов, чьи верования и обряды он и излагает, интерпретируя их в свете алхимии. Эта маленькая книжечка, редчайшая и чрезвычайно запутанная *[liber admodum confusus,* по словам Агриколы), была переведена А. Добре в соавторстве с одним горным инженером из Кобленца и опубликована в «Journal des savants» за 1890 г. Она представляет собой диалог между Даниэлем, знатоком горнорудных традиций *[der Bergverstandigung),* и молодым учеником рудокопа (*Knappius der Jung).* Даниэль объясняет ему секрет рождения руд, способы постановки шахт и технику их эксплуатации. «Следует заметить, что для роста или рождения металлической руды нужен родитель и "покорный" материал или субстанция, способная совершить акт рождения»[58]. Автор упоминает об очень распространенном в средневековье веровании, что руды рождаются от союза двух начал — серы и ртути. «Есть и другие, которые считают, что металлы рождаются не от ртути, поскольку во многих местах находят металлические руды, но без ртути; ртуть заменяется каким-то влажным, холодным и слизистым веществом, без всякой серы; это вещество выходит из земли как ее пот, при совокуплении его с серой зачинаются все металлы» *(A. Daubree,* с. 387). «Более того, при соединении в руде ртути и серы сера ведет себя как мужское семя, а ртуть — как женское семя при зачатии и рождении ребенка» *(A. Daubree,* с. 388). Для легкого рождения руды требуется «подходящее естественное вместилище, подобное рудной жиле, в которой зачинается руда» *(A. Daubree,* с. 388). Необходимы также удобные, подобные волокнам пути и подходы, по которым металлическая или минеральная сила может получить доступ к естественному вместилищу» *(A. Daubree,* с. 388). Ориентация и наклон рудных жил связаны с главными точками небесного свода. «Bergbüchlein» упоминает традицию, согласно которой формированием металлов

Reynand J. Etudes encyclopédiques. Vol. IV; цит. по: *Daubrée A.* La generation... P. 383.

[58] *Daubree A.* La génération... P. 387. Ср.: *Pieper W.* Ulrich Rulein von Calnn und seine Bergbüchlein. — B., 1955.

управляют светила. Серебро «растет» под влиянием Луны. И жилы будут содержать больше или меньше серебра в зависимости от их положения по отношению к «идеальному направлению», определяемому позицией Луны *(A. Daubree,* с. 422). Золотоносная руда растет, разумеется, под влиянием солнца: «По мнению мудрецов, золото зачинается от самой светлой, очищенной и ректифицированной в земле серы, под воздействием неба, в основном солнца, таким образом, что оно не содержит больше никакой влаги, которая могла бы быть уничтожена или сожжена огнем, и никакой жидкой влажности, которая могла бы испариться под воздействием огня...» (*A. Daubree,* с. 443). Точно так же «Bergbüchlein» объясняет рождение медной руды влиянием планеты Венера, рождение железной руды — влиянием Марса, свинцовой — влиянием Сатурна[54].

Это важный текст. Он свидетельствует о существовании в XV в. комплекса связанных с ремеслом рудокопа традиций, вытекающих, с одной стороны, из архаических представлений о минеральной эмбриологии, а с другой — из вавилонских астрологических наблюдений. Эти последние, конечно, возникли позже верований о зарождении металлов в чреве Матери-Земли — как, впрочем, и подхваченная «Bergbuchlein» алхимическая идея об образовании руд в результате соединения серы и ртути. В «Bergbuchlein» четко различаются пласт архаической и «народной» традиции — плодородие Матери-Земли — и пласт ученой традиции, почерпнутой из вавилонских космологических и астрологических доктрин. Причем слияние этих двух традиций засвидетельствовано почти во всей александрийской и западной алхимии. Иначе говоря, по крайней мере частично, предысторию алхимии следует искать не в ученых трактатах, идущих из Месопотамии, а в архаических мифологиях и идеологиях.

Это ценное наследие включает, как мы только что сказали, эмбриологическую концепцию руд. Примечательно, что достаточно многочисленные и рассеянные в пространстве традиции свидетельствуют о вере в то, что у Природы есть конечная цель. Если бы беременность протекала без помех, все руды в конце концов превратились бы в золото. «Если бы не было внешних препятствий, которые противостояли исполнению ее замыслов, писал один западный алхимик, Природа завершала бы все свои творения <...> Поэтому мы должны рассматривать рождение «недоделанных» металлов как рождение недоносков и чудовищ, которое происходит только потому, что действия Природы искажаются, что она наталкивается на сопротивление, связывающее ей руки, и на препятствия, которые

Daubree A. P. 445—446. Другие алхимические тексты, касающиеся влияния звезд на образование и рост металлов, см.: *Read John.* Prelude to Chemistry. — L., 1939. P. 96 sq.; *Schmidt Albert-Marie.* La Poesie scientifique en France au XVI[e] siecle. - P., 1938. P. 321 sq.

мешают ей действовать со свойственной ей последовательностью <...> Из-за этого получается, что, хотя она собирается произвести на свет лишь один-единственный Металл, она тем не менее вынуждена производить несколько». При этом только золото — «ее желанное дитя». Золото — «ее законный сын, потому что только золото — ее истинное творение»[60]. Вера в природную метаморфозу металлов является достаточно древней в Китае[61], ее можно найти в Аннаме[12*], Индии, Индонезии. Крестьяне Тонкина говорят: «Черная бронза — мать золота». Бронза естественным образом рождает золото. Однако эта трансмутация может осуществиться лишь при условии, что бронза достаточно долгое время находилась в чреве Земли. «Аннамиты, например, убеждены, что золото, добытое в шахтах, формировалось постепенно и на одном и том же месте на протяжении веков, и что если в самом начале раскопать землю в том месте, где сейчас находят золото, то там оказалась бы бронза»[62]. Идея стремительной метаморфозы металлов засвидетельствована в Китае уже в тексте 122 г. до н. э.[63] «Хуайнань-цзы»[13]. Алхимия лишь ускоряла рост металлов: как и его западный коллега, китайский алхимик способствует деятельности природы, обгоняя ритм Времени. Оставленные в своем хтоническом чреве, все руды стали бы золотом — но лишь через сотни и тысячи веков. Как и металлург, который превращает «эмбрионы» (=руды) в металлы, ускоряя рост, начавшийся в недрах Матери-Земли, алхимик мечтает продолжить это ускорение и увенчать его окончательной трансмутацией всех «обычных» металлов в «благородный» металл, каковым является золото.

Упомянем мимоходом, что исключительное значение золота объясняется религиозными основаниями. Золото было первым металлом, который открыл и использовал человек, причем оно не годилось для употребления ни в качестве орудия, ни в качестве оружия. В истории технических революций — имеется в виду переход от «каменной» технологии к производству бронзы, а затем к индустрии железа и, наконец, к индустрии стали — золото не играло никакой роли. Мало того, его добыча — самая сложная: чтобы извлечь из жилы 6—12 граммов золота, нужно поднять на поверхность тонну

«Bibliothèque des Philosophes chimiques par M. J. M. D. R». N. E. — P., 1741. Предисловие, С. XXVIII и XXIX, текст цит. по: *Bachelard G.* La Terre et les rêveries de la volonté. P. 247.

См. особенно: *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. III. — Cambridge, 1968. P. 636 sq.

Przyluski J. L'or, son origine et ses pouvoirs magiques. — BEFEO. 1941. 14. P. 3. В Аннаме очень распространено верование в то, что камни прорастают из земли и растут дальше, ср.: *Stein R.* Jardins en miniature d'Extrême Orient. P. 76.

См. фрагменты, переведенные в: *Dubs Homer H.* The Beginnings of Alchemy. P. 71—73. Возможно, этот текст происходит из школы Цзу Ен, если не принадлежит перу самого Учителя (современника Мэн Цзы, IV в.); ср.: *Dubs.* P. 74.

породы. Конечно, разработка речных россыпей менее трудоемка, но она и гораздо менее продуктивна: несколько сотых грамма на кубометр песка. По сравнению с усилиями, прилагаемыми для добычи нескольких унций золота, разработка нефтяного месторождения кажется намного проще и легче. И тем не менее, начиная с эпохи фараонов происходят драматические поиски золота. Его символическую — а в конце концов религиозную — ценность оказалось невозможным опровергнуть, несмотря на стремительную десакрализацию Природы и жизни человека.

В «Summa Perfectionis»[14*], алхимическом труде XIV в.[64], можно прочесть: «то, что природа не в состоянии усовершенствовать за очень долгий период времени, мы можем завершить за короткое время с помощью своего искусства». Та же идея ясно изложена Беном Джонсоном в его пьесе «Алхимик»[15*] (акт II, сцена 2). Один из персонажей, Сэли, не решается поддержать мнение алхимиков, согласно которому рост металлов сравнивается с эмбриологией животных и согласно которому, как цыпленок вылупливается из яйца, так и любой металл станет золотом в результате медленного созревания в недрах Земли. Ведь, говорит Сэли, «к такой цели яйцо предназначено Природой, и поэтому оно является потенциальным цыпленком». На что Сатли отвечает: «То же самое мы говорим о свинце и о других металлах, которые стали бы золотом, если бы у них было на это время». Еще один персонаж, Мэммен, прибавляет: «Это то, что достигается нашим искусством»[65].

«Благородство» золота, таким образом, — результат его «зрелости»: другие металлы «обыкновенны» потому, что они — «сырые», «недозрелые». Конечная цель природы — завершение царства руд, его полное «созревание». «Естественная» трансмутация металлов в золото предначертана их собственной судьбой. Иными словами, Природа стремится к совершенству. Но поскольку золото является носителем высокой духовной символики («золото — это бессмертие», — повторяют индийские тексты)[66], возникает новая идея, подготовленная алхимико-сотериологическими спекуляциями (см. далее): роль алхимика как брата — спасителя Природы. Он помогает Природе достичь ее конечной цели, ее «идеала», который заключается в дове-

Книга долгое время приписывалась Геберу, пока Юулиус Руска не доказал несостоятельность этой традиции. Ср.: *Read J.* Prelude to Chemistry. P. 48.

Surly. The egg's ordained by nature to that end,
And is a chicken *in potentia.*
Subtle. The same we say of lead, and other metalls,
Which would be gold, if they had time.
Mammon. And that
Our art doth further.

Ср Приложение H.

[66] *«Maitrâyani-samhita».* II, 2, 2; *«Çatapatha-Brâhmana».* III, 8, 2, 27; *«Aitareya-Brâhmana».* VII, 4, 6; и т. д.

дении ее потомства — минерального, животного, человеческого — до высшей «зрелости», т. е. до бессмертия и абсолютной свободы (золото — символ суверенности и независимости).

Такого рода сотериологическими спекуляциями изобилует западная алхимическая литература, и Юнг прекрасно показал их значение и масштаб. Что же касается нас, то мы предпочитаем настаивать на глубокой древности предпосылок этой алхимической сотериологии. Образ Матери-Земли, беременной самыми разными «эмбрионами», предшествовал образу Софии. Следовательно, важно вернуться к этому древнейшему символизму, отождествляющему Землю с Материнской Утробой, шахты — с ее лоном, а руды — с «эмбрионами». Из этого у рудокопов и металлургов вытекает целый ряд обрядов.

5. МЕТАЛЛУРГИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ И ТАИНСТВА

Открыть шахту или новую жилу нелегко: указать для них место или научить людей разрабатывать их содержимое — прерогатива богов и божественных существ. Эти верования сохранялись в Европе еще до сравнительно недавнего времени. Греческий путешественник Нуциус Никандер, посетивший в XVI в. Льеж, передает легенду об обнаружении угольных месторождений Северной Франции и Бельгии: кузнецу, который до этого разжигал свой горн дровами, явился ангел в облике почтенного старца и показал вход в штольню. В Финистере[1] считается, что месторождения сереброносного свинца открывает людям фея *(groac'k)*. А первым изобрел плавку металлов св. Перан, покровитель шахт[67].

Не будем специально останавливаться на мифологических корнях, усвоенных и переработанных агиографией св. Перана. В других традициях у истоков ремесла рудокопа и металлурга также стоит полубог или культурный герой, посланец Бога. Это очень четко отражено в китайских легендах о Великом Юе, «бурильщике гор». Юй «был удачливым рудокопом, который оздоровил землю вместо того, чтобы отравить ее. Он знал обряды Ремесла»[68]. Не будем говорить о богатом фольклоре рудокопов, еще сохранившемся в Европе, о таинственных существах, таких как «Мастер Хеммерлинг», известный также под именем «Горный монах», или о таких, как «Белая Дама», чье появление предвещает обвалы, или о бесчисленных гениях, призраках и подземных духах[69].

Достаточно будет напомнить, что открытие шахты или сооружение плавильной печи — ритуальные действия, часто удивительно

Sebillot P. Les travaux publics et les mines... P. 406, 410 sq.

Granet M. Danses et Legendes de la Chine ancienne. P. 496. Ср. p. 610 sq.

Sebillot P. Les travaux publics... P. 479—493 et *passim*. О литературных мифологиях и изображениях горного дела см.: *Bachelard C.* La Terre et les reveries de la volonte. P. 183 sq. et *passim*.

древние. Ритуалы рудокопов сохранялись в Европе до конца средневековья: открытие новой шахты включало в себя религиозные церемонии (см. *Sebillot.* Le travaux publics, с. 421). Однако чтобы судить о древности и сложности этих традиций, надо взглянуть на них немного шире. Ведь структура ритуалов, их цель, идеология, которую они представляют, меняются при переходе от одного культурного уровня к другому. Вначале мы замечаем желание умилостивить духов-покровителей или обитателей шахты. «У малайского рудокопа, — пишет А. Хейл, — есть особые представления об олове и его свойствах: прежде всего он верит, что олово находится под покровительством и под началом неких духов, которых необходимо умилостивить; он верит также, что олово — живое существо и обладает многими свойствами живой материи: оно может передвигаться само по себе из одного места в другое, оно может самовоспроизводиться и проявляет особые симпатии или близость (или, напротив, неприязнь) по отношению к некоторым людям или некоторым предметам. Поэтому следует относиться к оловянной руде с уважением, заботиться о ее удобстве и, что может быть еще более любопытно, направлять работы по разработке копей таким образом, чтобы добывать руду как бы без ее ведома»[70].

Подчеркнем мимоходом «одушевленное» поведение руды: она — живая, передвигается по собственной воле, прячется, проявляет симпатию или антипатию по отношению к людям — поведение, весьма напоминающее поведение добычи по отношению к охотнику. Хотя в Малайзии сильно укоренен ислам, эта «чужая» религия оказывается бессильной обеспечить рудокопу успех. Дело в том, что заботятся о шахтах и распоряжаются рудами древние местные божества. Поэтому совершенно необходимо прибегать к помощи жреца прежней религии, той самой, которая была вытеснена исламом. Призывают малайского паванга *(pawang)*, иногда даже шамана сакаи[2] (т. е. принадлежащего к наиболее древнему, домалайскому населению), чтобы руководить рудничными церемониями. Поскольку паванги хранят самые архаичные религиозные традиции, они могут умилостивить богов, стерегущих руды, и знают, как обращаться с духами, бродящими по шахтам[71]. Их помощь особенно необходима, когда речь идет о золотоносных рудах (которые, наряду с оловянными, составляют основные ископаемые богатства Малайзии). Рабочие-мусульмане должны остерегаться обнаружить свою религию по внешним ли признакам или по молитвам. «Считается, что золото находится под юрисдикцией и во владении *дэва*[3] или бога, следовательно, добыча золота неблагочестива, и рудокопы должны молитвами и дарами привлечь *дэва* на свою сторону, обращая особое внимание на то, чтобы не произносить имя Бога (=Аллаха) или не совершать исламских

[70] *Hale A.* Цит. по: *Skeat W. W.* Malay Magic. - L., 1920. P. 259-260.
[71] Ibid. P. 253.

культовых церемоний. Всякое объявление верховенства Аллаха оскорбляет *дэва*, который тут же «прячет золото» или делает его невидимым»[72]. Это хорошо известный в истории религий феномен — противостояние между принесенными извне верованиями и местной религией. Как и повсюду в мире, «местные хозяева» Малайзии обнаруживают себя в культах, связанных с землей. Сокровища Земли — ее творения, ее «дети» — принадлежат автохтонам, и только их религия позволяет к этим творениям приблизиться.

В Африке у байеке[73] в момент открытия новой штольни начальник в окружении жреца и рабочих произносит молитву, обращенную к древним «духам меди», которые властвуют над шахтой. Только начальник определяет, где надо начать бурить, чтобы не обеспокоить и не раздражить духов горы. И рудокопы бакитара также должны умилостивлять духов — «хозяев места», а во время работ соблюдать многочисленные табу, особенно сексуальные[74]. Важную роль играет ритуальная чистота. Аборигены Гаити считают, что, для того чтобы найти золото, надо быть целомудренным, и начинают поиск руды только после долгого поста и многодневного полового воздержания[75]. Они убеждены, что если поиски остаются тщетными, то только из-за несоблюдения ритуальной чистоты. Скоро мы увидим важность сексуальных табу во время работ по выплавке металла.

Мы находим у рудокопов обряды, включающие чистоту, пост, медитацию, молитвы и культовые действия. Как мы видим, эти условия ставит сама специфика соответствующей деятельности, поскольку человек входит в сакральную область, дотоле неприкосновенную, смущает подземную жизнь и духов, которые ею управляют, входит в контакт с сакральным, не принадлежащим к привычному религиозному миру, с сакральностью более глубокой, но и более опасной. Создается ощущение вторжения в область, на которую у человека нет права, в подземный мир с тайнами его медленной минералогической «беременности», протекающей в недрах Матери-Земли. Кроме того, создается ощущение вмешательства в естественный порядок, управляемый высшим законом, ощущение внедрения в тайный и сакральный процесс. Соблюдаются и все предосторожности, необходимые для обрядов перехода[5] *[rites de passage)*. Смутно чувствуется, что речь идет о таинстве, которое подчиняет себе человеческое жизни: действительно, человек, будучи «отмечен» открытием металлов, почти сменил образ жизни, дав вовлечь себя в деятельность рудокопа и металлурга. Все мифологии шахт и гор, все эти бесчисленные феи, гении, эльфы, призраки и духи суть многочисленные эпифании присутствия сакрального, которое оскорбляют, проникая на геологические уровни Жизни.

[72] *Skeat W. W.* Malay Magic. P. 271-272.
[73] *Cline.* Mining and Metallurgy in Negro Africa. P. 117, 119.
Sébillot P. Les travaux publics et les mines... P. 421.

Отягченные еще и этой мрачной сакральностью, руды отправляются в плавильные печи. Тогда-то начинается наиболее трудная и наиболее рискованная операция. Мастер подменяет собой Мать-Землю, чтобы ускорить и улучшить «рост». Плавильные печи — это как бы новое, искусственное лоно, в котором руда завершает свое созревание. Отсюда — бесконечное число предосторожностей, табу и ритуалов, сопровождающих плавку. У шахт разбивают лагеря и живут в них целомудренной жизнью в течение всего сезона (в Африке несколько месяцев, в общей сложности от мая до ноября)[75]. Литейщики ашева[0] все это время соблюдают самое строгое воздержание (см. *Cline,* с. 119). Байеке не подпускают к печам женщин (*Cline,* с. 120). Баила[77], которые весь металлургический сезон живут в изоляции, еще более строги: рабочий, у которого ночью была поллюция, должен очиститься *(CHne,* с. 121). Те же сексуальные табу у бакитара: если, изготовляя кузнечные мехи, мастер имел половые сношения, мехи будут постоянно наполняться водой и откажутся служить[76]. [illegible] Пангве воздерживаются от половых сношении за два месяца до и в течение всего времени, пока ведется плавка (*Cline,* с. 125). Верование, что половой акт может помешать успеху работ, является общим для всей черной Африки. Запрет на сношения появляется даже в ритуальных песнях, исполняемых во время работ. Так, баила поют: «Конгве *(clitoris)* и Черная Малаба *(labiae feminae)* внушают мне ужас! Я нашел Конгве, раздувая огонь. Конгве внушает мне ужас. Уходи от меня, уходи прочь ты, с кем у нас были многократные сношения, прочь от меня!» *(CHne,* с. 121).

Возможно, эти песни сохраняют смутные следы отождествления огня и плавки с половым актом. В этом случае некоторые металлургические сексуальные табу как раз объяснялись бы тем, что плавка представляется как сакральный сексуальный союз, иерогамия (ср. смесь «мужских» и «женских» руд), и, следовательно, вся сексуальная энергия рабочих должна быть сохранена для магического обеспечения успеха этого союза в процессе плавления. Ведь все эти традиции крайне сложны и слиты с самой разной символикой. К концепту руд-эмбрионов, завершающих свое созревание в печах, прибавлен концепт плавки как «творения», которое обязательно требует предварительного союза мужских и женских элементов. Вскоре мы встретим подобную символику в Китае.

[75] *Cline.* Mining and Metallurgy. P. 41.

Однако у тех же бакитара «кузнец, изготовляющий свои собственные мехи, должен сожительствовать со своей женой, как только он их окончит, чтобы сделать их более прочными и надежными в работе» — *Cline.* Mining and Metallurgy. P. 117. У баньянколе[8] кузнец сожительствует с женой с того момента, когда в его хижину принесен новый молот *(Cline,* с. 118). Здесь перед нами иная символика: орудие «оживает» через свою сексуализацию, и его функции отождествляются с человеческим половым актом.

К тому же кругу значений принадлежат африканские металлургические церемонии, содержащие элементы свадебной символики. Кузнец бакитара обращается с наковальней, как с новобрачной. Когда мужчины переносят ее в дом, они поют, как участники свадебной процессии. Принимая наковальню, кузнец окропляет ее водой, «чтобы она родила много детей», и говорит жене, что привел в дом вторую супругу (*Cline*, с. 118). У баила, когда сооружают печь, внутрь влезают мальчик и девочка и давят бобы (производимый при этом треск символизирует шум огня). Дети, исполнившие эту важную роль, впоследствии должны будут пожениться (*Cline*, с. 120).

Поскольку в нашем распоряжении имеются и более точные, и более разработанные данные, можно еще полнее представить ритуальный характер металлургических работ в Африке. Р.-П. Викерт, который изучал «вблизи» кузнецов Танганьики, сообщает важные подробности. Перед тем как направиться в лагерь, главный кузнец призывает богов-покровителей: «Вы, предки, научившие нас этим работам, идите впереди нас (т. е.: «будьте перед нами, чтобы показать нам, как мы должны работать»). Ты, милосердный, неизвестно где живущий, прости нас. Ты, мое солнце, мой свет, позаботься обо мне. Я благодарю вас всех»[77]. Накануне ухода к плавильным печам все должны соблюдать воздержание. Утром главный кузнец достает свою шкатулку для лекарственных снадобий, отдает ей почести, затем все проходят мимо шкатулки, преклоняя колени, и на лоб им наносится тонкий слой белой глины. В то время как процессия движется к печам, один ребенок несет шкатулку со снадобьями, другой — пару цыплят. В лагере самое важное действие — введение снадобий в горн и сопровождающее его жертвоприношение. Дети приносят цыплят, закалывают их перед главным кузнецом и окропляют их кровью огонь, руду, уголь. Затем «один из них входит внутрь печи, а другой остается снаружи; они продолжают окропление, многократно повторяя (очевидно, в адрес божества): «Зажги огонь сам, чтобы он хорошо горел» *(Wickaert,* с. 375). По знаку главного кузнеца ребенок, находившийся внутри, помещает лекарственные снадобья в вырытую на дне печи канавку и засыпает все это землей. Таким же образом освящается и кузница — в жертву приносят петуха. Кузнец входит внутрь, закалывает жертву и поливает ее кровью камень-наковальню, говоря: «Пусть эта кузня не портит моего железа! Пусть она принесет мне богатство и счастье!» *(Wickaert,* с. 378).

Запомним ритуальную роль двоих детей и жертвоприношение плавильным печам. Головы цыплят, закопанные под горном, символизируют подменное жертвоприношение. Китайская традиция дает нам на этот предмет существенные разъяснения. Напомним, что Великий Юй, удачливый рудокоп, известен тем, что выплавил девять

[77] *Wickaert R. P.* Forgerons païens et Forgerons chrétiens au Tanganyka. P. 373.

котлов *хиа*, которые обеспечивали союз Верха и Низа[78]. Котлы были чудесными: они передвигались сами собой, могли кипеть без нагревания и умели распознавать Добродетель (одна из великих казней состояла в том, чтобы сварить виновного; *Granet,* с. 491, примеч. 2). Пять котлов Юя были связаны с ян, четыре — с инь *(Granet,* с. 496). Таким образом, они составляли пару, союз противоположностей (Небо — Земля, мужское — женское и т. д.) и в то же время — образ космической целостности. Как мы видим, руды и металлы тоже были разделены на мужские и женские. В процессе литья принимали участие целомудренные юноши и девушки: именно они поливали водой раскаленный докрасна металл *(Granet,* с. 497). И если закалка меча рассматривалась как союз воды и огня *(Granet,* с. 498), если плавление — это свадебный ритуал (с. 499), то та же символика обязательно включалась в процесс выплавки металла.

В прямой связи с сексуальной и брачной символикой находится кровавое жертвоприношение. *Мо Е* и *Гань Цзян,* «мужское» и «женское», пара мечей: они же — муж и жена, семья кузнецов. Муж, Гань Цзян, получив приказ выковать два меча, принялся за дело, но после трехмесячных усилий не смог расплавить металл. Своей жене, Мо Е, спрашивавшей о причине неудачи, он сначала отвечал уклончиво. Она настаивала, помня правило, что превращение сакральной субстанции (каковой является металл) требует человеческого жертвоприношения. Тогда Гань Цзян рассказал, что его учителю удалось расплавить металл, только бросившись в топку вместе с женой. Мо Е объявила, что готова отдать свое тело, если муж расплавит свое *(Granet,* с. 500). Они остригли себе волосы и ногти. «Вместе они бросили в печь обрезки ногтей и волосы. Они отдали часть, вместо того чтобы отдать все» *(Granet,* с. 501). По другой версии, когда «Мо Е спросила мужа, почему металл не плавится, тот ответил: "Нье Ю — литейщик, мой покойный учитель (или старый учитель), желая выковать меч и потерпев неудачу, взял девушку и выдал ее замуж за духа печи". Мо Е при этих словах бросилась в огонь, и литье удалось» *(Granet,* с. 501, примеч. 3). У Юэ Чжуань (гл. 4), описывая изготовление двух «крюков или ножей в виде серпа», сообщает, что мастер освятил их кровью своих сыновей *(Granet,* с. 502, примеч. 2). Когда Гоуцзянь, царь Юэ[10]*, приказал изготовить восемь чудесных мечей, то прежде чем выбрать металл, он пожертвовал духу Гуань-у белых быков и коней. Гуань-у — имя меча» *(Granet,* с. 493)[79].

[78] *Granet Marcel.* Danses et Legendes de la Chine ancienne. P. 489—490.

См. другие варианты легенды о Мо Е и Гань Цзяне в: *Lanciotti Lionello.* Sword casting and related legends in China. - East and West, IV, 1955. P. 106—114, особенно p. 110 sq; The Transformation of Ch'ih pi's legend (там же, с. 316—322). О китайских металлургических мифологиях и ритуалах см.: *Kaltenmark Max.* Le Lie-sien tchouan. P. 45 sq, 170 sq.

Тема жертвоприношения или самопожертвования во время плавки — мифо-ритуальный мотив, так или иначе соотносящийся с идеей мистического брака между человеком (или человеческой четой) и металлами, — особенно важна. Морфологически эта тема вписывается в большой класс жертвоприношений, связанных с Творением; мы только что извлекли образец такой модели из космогонического мифа. Чтобы обеспечить плавку, «бракосочетание металлов», надо, чтобы живое существо «одушевило» эту операцию, и лучшим способом остается жертвоприношение, передача жизни. Душа жертвы меняет плотскую оболочку: она обменивает свое человеческое тело на новое «тело» — изделие, предмет, даже сам процесс, который она «одушевляет», делает «живым». Только что приведенные нами китайские источники, как оказалось, сохраняют память о человеческом жертвоприношении для успеха металлургического производства. Продолжим разыскания в других культурных сферах. Мы увидим, в какой мере жертвоприношение плавильным печам соотносится с космогоническими мифами, какие новые значения оно принимает.

6. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ПЛАВИЛЬНЫМ ПЕЧАМ

Группа мифов, принадлежащих некоторым коренным племенам Центральной Индии, сообщает нам историю кузнецов Асур. У бирхоров Асур были первыми на земле плавильщиками железа. Но дым от их плавильных печей причинял неудобства Верховному Существу — Синг-бонге, который послал птиц-гонцов с приказанием прекратить работы. Асур ответили, что металлургия их любимое занятие, и изувечили гонцов. Тогда Синг-бонга сам спустился на землю. Неузнанным он подошел к Асур и, уговорив их забраться в печь, сжег[1] . После этого их вдовы стали духами природы[80].

В более полном виде этот миф обнаруживается и у племени мунда[2]*. В начале люди работали на Небе для Синг-бонги. Однако отражение их лиц в воде открыло им, что они похожи на Бога, а следовательно, равны ему, и они отказались ему служить. Тогда Синг-бонга низверг их на Землю. Они упали в то место, где была железная руда, и построили семь плавильных печей. Дым мешал Синг-бонге; и после того, как Бог безуспешно посылал гонцов-птиц, он сам спустился на Землю в обличье больного старика. Печи тут же развалились. Кузнецы, не узнавшие Синг-бонгу, попросили у него совета. «Вы должны принести в жертву человека», — сказал он им. А поскольку они не нашли добровольца, Синг-бонга предложил им себя самого. Он залез в раскаленную добела печь и через три дня вышел из нее в золоте, серебре и драгоценных камнях. По наущению Бога кузнецы решили

[80] *Roy Sarat Chandra*. The Birhors. - Ranchi, 1925. P. 402 sq.

сделать то же самое. Их жены раздували мехи, а заживо сжигаемые в печах кузнецы испускали вопли. Синг-бонга успокоил женщин: мужья кричат потому, что они в этот момент делят сокровища. Женщины продолжали свою работу, пока кузнецы полностью не превратились в пепел. И так как жены стали тогда спрашивать, что же будет с ними, Синг-бонга превратил их в *бхутов*, духов холмов и скал[81].

Наконец, аналогичный миф засвидетельствован у ораонов[3]*. Двенадцать братьев Асур и тринадцать братьев Лодха, все — знаменитые кузнецы, разгневали Бхагвана (=Бога) дымом своих плавильных печей. Под видом больного старика Бхагван спускается на Землю, где находит приют у одной вдовы. Кузнецы же, попросившие у него совета об исправлении своих горнов, кончили жизнь, как и в мифе мунда, — были заживо сожжены[82].

Асур были племенем кузнецов, живших скорее всего на севере Пенджаба. Оттуда они были изгнаны арийскими завоевателями в свое нынешнее место обитания — горы Хота-Нагпур В. Рубен указал на возможность связей между Асур и асурами[4] ведийских гимнов, врагами богов, с которыми у них происходили бесчисленные сражения[83]. Умерим интерес к мифологическим традициям, касающимся кузнецов Асур и сохранившимся у соседних народов — мунда и дравидийских ораонов. В нашем случае особенно важно подчеркнуть мотив человеческого жертвоприношения, связанного с металлургией, мотив, который завуалирован в только что изложенных нами мифах. В своей современной форме мифы эти поражают нас ненавистью к железу и к металлургии. По мнению соседних народов, кузнецы Асур нашли заслуженную смерть на горящих углях своих печей, потому что они оскорбили и разгневали Верховного Бога. В этой ненависти к кузнечному ремеслу угадывается та же негативная и пессимистическая позиция, которая присутствует, например, в теории «мировых веков», где железный век справедливо рассматривается как самый трагический и одновременно как наименее ценный[5*]. Не исключено, что для такого отношения есть историческое основание. Железный век характеризовался непрерывным чередованием войн и массовых убийств, рабством и почти полным обнищанием*[1]. В Индии, и не только там, вся мифология связывает железоделателей с разными видами великанов и демонов: все они — враги богов, представляющих другие «века» и другие традиции.

[81] *Dalton E. T.* Descriptive Ethnology of Bengal. - Calcutta, 1872. P. 186 sq.

[82] *Dehon Rev. P.* Religion and Customs of the Uranos. - MASB. 1906. P. 128—131; ср. также: *R. Rahmann.* Gottheiten der Primitivstämme in nord-östlichen Vorderindien. — Anthropos. 1936, № 31. S. 52 ss. О 12 Асур и 13 Лодха см.: *Rubin W.* Eisenschmiede und Damonen in Indien. — Leiden, 1939. S. 102 ss., ср. также: Anthropos. 1961, № 56. P. 96 ff.

[83] Ср.: *Ruben W.* Eisenschmiede und Damonen... S. 302—303 et *passim*.

[84] *Ibid*. S. 153 ss.

Однако, кроме «ненависти к железу», мифология Асур утверждает необходимость человеческих жертвоприношений плавильным печам. Возможно даже, что человеческая жертва в приведенных мифах подчеркивает демонический характер металлургических работ. Выплавка металлов — мрачное занятие, требующее принесения в жертву человеческой жизни[85]. Следы человеческих жертвоприношений для металлургических целей отыскиваются в Африке. У ашева Ньясаленда[7]* тот, кто хочет построить плавильную печь, обращается к колдуну *(sing-anga)*. Колдун приготовляет «снадобья», кладет их в кукурузный початок и учит маленького мальчика, как бросить его в беременную женщину, чтобы вызвать у нее выкидыш. Затем колдун ищет *foetus* («извергнутый плод») и сжигает его вместе с другими «лекарственными снадобьями» в углублении, вырытом в земле. Печь строят над этим углублением[86]. У антонга[8]* существует обычай бросать в печи кусочек плаценты для обеспечения плавки[8']. Чтобы покончить с символикой выкидыша, скажем, что эти два африканских примера представляют собой промежуточную форму между реальной и символической (волосы, ногти) человеческой жертвой и подменной жертвой (например, жертвоприношение цыплят у кузнецов Танганьики, см. выше). Идея мистических связей между человеческим телом и рудами проявляется и в других обычаях. Так, например, после несчастного случая мандиго в Сенегамбии[9]* покидают золотую шахту на много лет: они считают, что тело, разложившись, даст богатое золотоносное месторождение (*Cline*, с. 12).

Эти мифы, обряды и обычаи содержат исконную мифологическую тему, которая им предшествует и их подтверждает:[88] металлы происходят из тела бога или принесенного в жертву сверхъестественного существа. И поскольку ритуал — не что иное, как повторение, более или менее символическое, события, которое *«в давние времена»* положило начало какому-либо действию или указало

К этой же сфере представлений принадлежит верование в то, что убивший человека с помощью расплавленного металла становится хозяином его души, приобретает своего рода «душу-рабу», «духовного робота»; см., например, колдунов-батаков[6] в нашем «Шаманизме», с. 313.

Hodgson A. G. O. Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland protectorate. — JRAI. 1933, № 63. P. 163.

[87] *Cline.* Mining and metallurgy... P. 119.

Не всегда идет речь о хронологическом, историческом предшествовании: это скорее предшествование идеальное, содержащееся в каждом «варианте» центральной темы мифа. Может быть и так, что в той или иной традиции никогда не было «осознания» того мифологического комплекса, из которого она происходит, тем более что идеологии путешествуют, передаются историей, и обычно народ получает и сохраняет лишь несколько фрагментов «системы». Поэтому смысл символа раскрывается полностью только после рассмотрения большого числа «вариантов». «Варианты» же иногда лишены какой бы то ни было исторической преемственности, что делает интерпретацию еще более сложной.

способы работы, то и металлургия требует имитации первого жертвоприношения. После всего, что было сказано о космогоническом мифе (мир, человек или растения, рождающиеся из тела первогиганта), тема металлов, рождающихся из членов божественного существа, представляется вариантом того же центрального мотива. Подобно тому, как жертвоприношение для обеспечения урожая символически повторяет жертвоприношение Первосущества, которое *изначально* сделало возможным появление зерен, жертвоприношение (реальное или символическое) человеческого существа для успеха плавки имеет целью подражание мифологической модели.

И действительно, существует много мифологических преданий о происхождении металлов: они «прорастают» из тела бога или полубожественного существа[89]. В мифе о «расчленении» Индры сказано, что опьяненное преизбытком *сомы* тело бога начало «растекаться», давая рождение разным существам, растениям и металлам[10]*. «Из его пупка вытекала его жизнь-дыхание и стала свинцом, не железом, не серебром. Из его семени вытекала его форма и стала золотом» («Çatapatha-Brâhmana», XII, 7, 1, 7). Подобный миф засвидетельствован и у иранцев. Когда Гайомарт[1] , Первочеловек, был убит врагом, «он дал своему семени пролиться на землю [...]. Поскольку тело Гайомарта было сделано из металлов, семь видов металла появилось из его тела»[90]. Согласно сочинению «Затспрам»[12]*, X, 2, «когда он скончался, восемь минералов металлической природы вышли из разных его членов, а именно: золото, серебро, железо, бронза, олово, свинец, ртуть и алмаз; и золото по причине своего совершенства — производное самой жизни и семени»[91]. Отметим попутно, что из семени Гайомарта, предварительно очищенного вращением неба, позднее родится первая супружеская чета в виде растения — мотив, который

Для нашего анализа не является препятствием тот факт, что мифы о происхождении металлов засвидетельствованы не в тех культурных зонах, где нам встретились человеческие жертвоприношения, обеспечивающие успех плавки, на данном этапе исследования мы заинтересованы прежде всего в том, чтобы выявить структуру духовных универсумов, по большей части скрытых или раздробленных, а не в том, чтобы восстановить историю того или иного мифоритуального сценария. К тому же эта вторая задача не могла бы быть решена на нескольких страницах и без привлечения технических подробностей, чего мы здесь старались избежать.

Le Grand Bundahishn. Trad. A. Christensen. Le Premier Homme et le Premier Roi dans l'histoire legendaire des Iraniens. — Uppsala, 1918. I. P. 22. Ср. также: *Reitzenstein R.; Schaeder H. H.* Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. — Lpz.; Berlin, 1926. S. 225—229 и особенно примечание к S. 228—229, где автор разбирает соматическо-металлические схождения в иранских традициях.

A. Christensen. Le Premier Homme. P. 25. Алмаз, не будучи металлом, не принадлежит к изначальному ряду семи металлов (который, вне всякого сомнения, обнаруживает вавилонское влияние); см.: *Chnstensen A.* Le Premier Homme P. 52.

помещает это иранское предание в краине распространенныи и весьма древний мифологический комплекс.

Подобный миф был, вероятно, известен и грекам. П. Руссель уже привлекал внимание к греческой пословице в передаче Зенобия:[13*] она могла бы помочь восстановлению легенды о происхождении железа. «Два брата убивают третьего, хоронят его под горой; его тело превращается в железо»[92].

Морфологически все эти предания зависят от космогонического мифа, который формирует для них типовую модель. Не надо забывать, однако, что на некоторых религиозных уровнях космогония объединяется с эмбриологической символикой: творение мира из тела Первосущества иногда понимается и описывается как вылепливание «foetus» (зародыша). Космос формируется из «эмбрионной» — бесформенной и «хаотичной» — первоматерии. Тем самым мы приходим к ряду эквивалентных или дополняющих друг друга образов, в которых принесенное в жертву тело отождествляется с первоматерией и, следовательно, с эмбриональной массой и с зародышем. Аналогичное положение вещей засвидетельствовано также в ряде месопотамских преданий. Факты, которые мы рассмотрели, быть может, позволят нам уловить связи между трактовкой руд как эмбрионов и жертвоприношениями плавильным печам.

7. ВАВИЛОНСКАЯ МЕТАЛЛУРГИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА И РИТУАЛЫ

В 1925 г., после публикации Р. Кэмпбеллом Томпсоном ассирийских химических текстов, Р. Эйслер выдвинул гипотезу о существовании вавилонской алхимии. Он опирался на термин *ku-bu* («эмбрион», «foetus»), под которым подразумевал руды, помещенные в плавильную печь, символически отождествляемую с лоном. Мы уже видели, что подобные представления засвидетельствованы во многих традициях. Однако для Эйслера речь шла о чем-то большем: он считал, что в этом вавилонском верование можно видеть первое историческое свидетельство, содержащее идею созревания и совер-

[92] *Roussel P.* Κέλμις εν σίδηρῳ. - Revue de Philologie. 1905. P. 294. О необходимости человеческих жертвоприношений в металлургии см.: *Плутарх.* Паралл., 5, 306 и сл. Связь между металлами и телом бога просматривается также и в египетских традициях. Плутарх и Диодор говорят, что египтяне ненавидят железо, которое они называют «костями Сета». В «Изиде», гл. 6, Плутарх говорит о «железе, которое вышло из Сета». Железняк — это «кости Гора»; см.: *Forbes.* Metallurgy in Antiquity. P. 427. С другой стороны, египтяне считали, что плоть богов состоит из золота. В этом, однако, содержится иная символика, символика бессмертия. Золото — достигший совершенства солярный металл, эквивалент бессмертия. Поэтому фараону, по образцу богов [a], также приписывают плоть из золота.

шенствования металлов и, следовательно, установить месопотамское происхождение алхимии. Гипотеза Эйслера была как будто принята А. Реем, но отвергнута ассириологом Х. Циммерном и историками химии Э. Дармштэдтером и Ю. Руска. Нестор алхимии Э. фон Липпманн[1] придерживался нейтральной позиции [3].

Вот важный текст из библиотеки Ашшурбанипала[2]*, который мы приводим по английскому переводу К. Томпсона, сверенному с немецкой версией Циммерна и французской Эйслера:

«Когда ты приготовишь план плавильной печи для руды (*ku-bu*), ты подыщешь благоприятный день благоприятного месяца, и тогда у тебя будет план печи. В то время, когда они будут сооружать печь, ты будешь смотреть за ними и будешь работать сам (?) (в доме печи): ты принесешь эмбрионы (родившиеся до срока...)[94], другой (?), чужой не должен входить и никто из нечистых не должен ходить перед ними: ты должен будешь совершить перед ними полагающиеся возлияния: в день, когда ты заложишь в печь "руду", ты принесешь жертву[95] перед эмбрионом; ты поставишь курильницу с сосновыми благовониями, ты выльешь перед ними пиво *kurunna*.

Ты зажжешь под печью огонь и положишь в печь "руду". Люди, которых ты приведешь, чтобы смотреть за печью, должны очиститься, и (затем) ты поставишь их присматривать за печью. Дрова, которые ты сожжешь под горном, будут из *sarbatu (styrax),* плотного дерева, в виде больших поленьев, очищенных от коры; они должны храниться не в вязанках, а под кожаными покрышками и быть срублены в месяце Аб[3*]. Эти дрова будут положены под твою печь».

Независимо от вариантов и возможных уточнений, которые могут дать переводы Томпсона и Мейснера, ритуальный характер текста представляется неоспоримым. Как и следовало ожидать, в Месопотамии металлургическое производство также содержало ряд литургических действий. Выбирался особый месяц и день, освящалось пространство вокруг плавильной печи, куда запрещался доступ непосвященным, рабочие же должны были пройти очищение, рудам приносились возлияния, совпровождавшиеся жертвоприношениями, отыскивались специальные дрова для топки (детали: дерево, очищенное от коры, хранившееся в кожаном чехле, возможно, находилось в отношениях «симпатической магии» с «эмбрионами»). Остает-

См. библиографию этого спора в Приложении I. Материалы были проанализированы и интерпретированы, см.: *Lewey M.* Chemistry and Chemical terminology in Ancient Mesopotamia. — Amsterdam, 1959.

Текст темный. Я следовал переводу Томпсона. Мейснер переводит этот пассаж с вопросительными знаками: « В то время, как смотрят (?) на печь и делают ее, ты должен считать (?) (божественные) эмбрионы». В своей французской версии Эйслер как будто избежал затруднений: «Как только место печи определено и ты принялся за дело, помести божественные "эмбрионы" под печной свод».

«Обычное жертвоприношение» (Эйслер); «жертвоприношение» (Мейснер).

ся только вспомнить об африканских кузнецах (см. выше), чтобы осознать, до какой степени металлургическое производство погружено в сакральную атмосферу. Можно даже найти африканские параллели месопотамскому тексту, который мы только что привели. Кузнецы уши[4] приносят в жертву плавильным печам кур;[96] бакитара производят заклание барана и курицы на наковальне (*Cline*, с. 118). Весьма распространен обычай помещать в плавильные печи «лекарственные снадобья» *{Cline,* с. 125). Практикуются и возлияния пива: у баила первый ритуал, совершаемый при плавлении, состоит в проливании пива, смешанного с «лекарствами» в четыре вырытые под горном ямки (*Cline*, с. 120).

Спор велся из-за смысла термина *ku-bu* — «эмбрион». Еще один текст, также опубликованный и переведенный Кэмпбеллом Томпсоном, сообщает нам следующий рецепт: «Извлеки эмбрионы, принеси жертву, совершай жертвоприношения (для мертвых), для рабочих, собери остаток (?) в форму, положи (ее) в печь». Р. Эйслер переводил *ku-bu* как «божественные эмбрионы», Тюро-Данжен — как «вид демона»[9"], Циммерн — как «выкидыш»[98]. Ю. Руска полагает, что этот термин относится не к «эмбрионам», а к «фетишам» или «покровителям плавильных работ»[99]. Следовательно, проблема в том, чтобы узнать, относится ли обозначение *ku-bu* к помещенным в печь рудам, обозначает ли оно неких духов, или же это — выкидыши, магические свойства которых необходимы для выплавки металлов. Мы не собираемся принимать участие в этой контроверзе месопотамской филологии. К тому же нам кажется, что, как бы ни переводить *ku-bu,* в нем всегда останется «эмбриологическое» значение. Тюро-Данжен упоминает, что в рассказе о творении («Enuma elish»[5*], IV, 136, I, 3) *«ku-bu* означает отождествляемое с выкидышем чудовищное тело Тиамат, из которого демиург собирается сотворить мир» *[Thureau-Dangin,* с. 82). Следовательно, в металлургических текстах *ku-bu* может обозначать руды, первичную «эмбриональную» субстанцию, которая приобретает «форму» в печи. Древневосточные уподобления шахты утробе, отмеченные выше, могут подтвердить эту интерпретацию. Если у Р. Эйслера есть основания переводить *ku-bu* как (руды=) «эмбрионы», то тогда печь воспринимается как утроба, замещающая чрево Матери-Земли. В ней руда завершает свое созревание. Жертвоприношения, совершаемые в этом случае, были бы сравнимы с акушерскими жертвоприношениями.

Другая интерпретация (когда *ku-bu* связывается с человеческими эмбрионами) также находит соответствие в металлургических пре-

[96] *Cline*. Mining and Metallurgy... P. 119.

[97] *Thureau Dangtn.* Notes assyriologiques, XXXV. - RA. 1922, № 19. P. 81.

Zimmern H. Assyrische chemisch-technische Rezepte. S. 180: «Fehlgeburt, Miβgeburt».

Ruska J. Kritisches zu R. Eislers chemie-geschichtlicher Methode. S. 275: «Fetische oder Schutzpatrone der Schmelzarbeit».

даниях. Мы видели, что в современной черной Африке колдун вызывает выкидыш, с тем чтобы использовать *плод ДЛЯ* успешной плавки. Это действие также подразумевает магическое отождествление руд с эмбрионами, поскольку жестокий обряд может иметь только два «теоретических оправдания»: 1) либо плод передает свой нерастраченный жизненный запас металлургической операции, чтобы обеспечить ее успех; 2) либо он ускоряет «рождение» металла в печах, заставляет его родиться раньше срока по своему собственному образцу. В первом случае выбор «эмбриона», а не взрослого существа (или в качестве замены — животного), свидетельствует о том, что кузнецы ашева смутно чувствовали соответствие между несозревшей рудой и выкидышем. Во втором случае очевидна акушерская функция металлургии: плавка, т. е. «созревание» металла, — это преждевременные роды, отсюда магическая роль эмбрионов.

Из этих двух гипотез вытекает, что металлурги в той или иной степени осознавали, что их искусство ускоряет «рост» металлов. Идея, как мы уже видели, распространена повсеместно. Металлы растут в «чреве» Земли. И как до сих пор считают крестьяне Тонкина, если бы бронза оставалась под землей нужное время, она становилась бы золотом. Подводя итоги, скажем, что в символах и обрядах, сопровождающих металлургические работы, зарождается идея активного сотрудничества человека с Природой, возможно даже, представление, что своей работой человек способен заменить природные процессы. Типовой космогонический акт, основанный на живой первичной материи, в ряде случаев изображался как космическая эмбриология: тело Тиамат в руках Мардука соответствовало «утробному плоду». И поскольку всякое творение и всякое созидание воспроизводило космическую модель, сооружая, производя нечто, то и человек подражал действиям Демиурга. И там, где космогонические символы появлялись в эмбриологическом контексте, изготовление предметов было тождественно родам; всякое изготовление из живой хтонической материи (в нашем случае — руды) предполагало акушерскую деятельность: вмешательство в процесс роста, ускорение созревания, провоцирование выкидыша. Поэтому металлургическое производство могло восприниматься как досрочная акушерская операция, эквивалент аборта.

Именно на таких ритуальных опытах, связанных с металлургической и аграрной технологией, постепенно вырастала идея, что человек может вмешиваться в космический временной ритм, что он может предвосхитить естественный результат, ускорить рост. Речь, разумеется, не шла о ясных, четко сформулированных положениях, а скорее о предчувствиях, прозрениях, «склонности». Тем не менее именно здесь находится отправная точка великого открытия, что человек может брать на себя дело Времени, — идея, четкое выражение которой мы обнаружили в поздних западных текстах. В ней же, повторим, заключено основание и оправдание «алхимического дей-

ствия», *opus alchymicum*, неотвязно преследовавшего воображение философов на протяжении почти двух тысяч лет: идея трансмутации человека и Космоса с помощью Философского Камня. Камень реализовал это чудо на минеральном уровне жизни: он уничтожал временной интервал, который отделял начальное состояние «недоделанного» («сырого») металла от состояния конечного (когда он должен был стать золотом). Камень осуществлял трансмутацию почти мгновенно: он замещал собою время.

8. «ХОЗЯЕВА ОГНЯ»

Алхимик, как и кузнец, а до него гончар — «хозяин огня». Именно с помощью огня он осуществляет переход материи от одного состояния к другому. Гончар, впервые достигший с помощью обжига значительного затвердения «формы», которую он придавал глине, должен был почувствовать своего рода демиургическое опьянение: ему удалось найти действенное средство для трансмутации. То созревание, которое «природный» жар — т. е. жар Солнца или Земного Чрева — производил медленно, огонь совершал в неожиданно быстром темпе. Демиургический энтузиазм возникал из смутного предчувствия, что великий секрет состоял в научении тому, как «делать быстрее», чем Природа, т. е. надо всегда выражать это в терминах духовного опыта архаического человека — как без риска вмешаться в процессы окружающей космической жизни. Огонь оказывался средством «делать быстрее», а кроме того — делать иное по сравнению с тем, что уже существовало в Природе: следовательно, это было проявление магико-религиозной силы, которая могла видоизменять мир и которая, следовательно, не принадлежала этому миру. Вот основание, по которому уже самые архаические культуры считают специалиста в области сакрального — шамана, знахаря, колдуна — «хозяином огня». Первичная магия и шаманизм предполагают «господство над огнем»: знахарь может или без вреда для себя дотрагиваться до горящих углей, или создавать в собственном теле «внутренний жар», делающий его «горящим», «пылающим», что таким образом помогает ему выдерживать самый сильный холод.

Здесь мы можем лишь коснуться этой достаточно сложной проблемы, которой занимались в другом месте[100]. Отметим все же, что «производство огня» в своем собственном теле является знаком преодоления человеческой природы. По мифам некоторых архаических народов, Женщины-Предки «от природы» имели огонь в гениталиях; они брали немного, когда надо было приготовить еду, но прятали огонь от мужчин. Тем не менее мужчинам с помощью хитрости уда-

[100] См. нашу книгу «Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase», откуда заимствована большая часть приводимых далее примеров.

лось овладеть им[101]. Эти мифы отражают как отзвуки матриархальной идеологии, так и представление о том, что огонь, добытый трением двух кусочков дерева, т. е. их «сексуальным соединением» «естественным образом» остается в кусочке, представляющем женское. Благодаря такой символике женщина является на этом культурном уровне колдуньей «по природе». Однако мужчинам удалось завладеть огнем, и в конце концов колдуны стали сильнее и многочисленнее колдуний. В Добу аборигены говорят, что колдуны и колдуньи летают и что можно увидеть огненные следы, которые они оставляют за сооои[102].

Первобытные народы вообще представляют себе магико-религиозную силу как «горящую» и выражают это в терминах, которые означают «жар», «горение», «очень горячо» и т. д. Вот, кстати, почему маги и колдуны пьют соленую или наперченную воду и едят самые острые травы: они хотят таким образом увеличить свой внутренний «жар». «Хозяева огня», шаманы и колдуны, глотают горящие угли, прикасаются к раскаленному докрасна железу, ходят по огню. С другой стороны, они очень устойчивы к холоду: шаманы арктических регионов, так же как и гималайские аскеты[1*], демонстрируют благодаря своему магическому жару сопротивляемость холоду, превосходящую всякое воображение[103]. Настоящее значение «магического жара» и «господства над огнем» угадать нетрудно: эти способности указывают путь к экстатическому состоянию или, в других культурных традициях (например в Индии), на снятие границ и совершенную духовную свободу. «Господство над огнем» и нечувствительность как к крайнему холоду, так и к температуре плавления, наглядно показывают, что шаман и йог преодолели человеческую природу и перешли в статус «духов».

Кузнецы, точно так же как шаманы, пользуются репутацией «хозяев огня». В некоторых культурных зонах кузнец считается равным шаману, если не выше его. «Кузнецы и шаманы — из одного гнезда», — говорит якутская пословица. «Жену шамана уважают, жену кузнеца почитают», — говорит другая[104]. И третья: «Первый кузнец, первый шаман, первый гончар были кровными братьями. Кузнец — старший, а шаман между ними двумя. Это объясняет, почему шаман не может вызвать смерть кузнеца»[105]. У долган[2] шаманы не могут «глотать» души кузнецов, потому что те хранят их в огне;

[101] Ср.: *Frazer Sir James.* Mythes sur l'origine du feu.- P., 1931. P. 36 sq. (Австралия), 59 sq. (Новая Гвинея), 66 (Тробриан), 108 (Маркизские острова), 161 sq. (Южная Америка) и т. д.

Eliade. M. Le Chamanisme... P. 327, по: *Fortune R. F.* Sorcerers of Dobu. — L., 1932. P. 150 sq.

[103] Ibid. P. 233, 327, 386 sq., 412 sq.

[104] Ibid. P. 408.

Popov A. Consecration ritual for a blacksmith novice among the Yakuts. — Journal of American Folklore. 1933, № 46. P. 257.

кузнец же, напротив, может завладеть душой шамана и сжечь ее в огне[106]. По мифам якутов, кузнец получил свое ремесло от «плохого» божества Кытай Бахсы, главного кузнеца ада. Он живет в железном доме, окруженном осколками железа. Кытай Бахсы — знаменитый мастер. Это он восстанавливает сломанные или ампутированные части тела героев. Ему случается участвовать в инициации знаменитых шаманов иного мира: он закаляет их души так же, как закаляет железо[107].

По другому преданию, предок якутов Эллией, был первым кузнецом. Другой мифический кузнец, Хыкы, был наставником воинов: он ковал им оружие, давая одновременно мудрые советы. Якуты приписывают кузнецам умение исцелять естественными способами, не прибегая к помощи духов, как это делают шаманы. В девятом поколении кузнец получает сверхъестественное могущество: он больше не боится духов и поэтому осмеливается выковывать железные предметы, украшающие одежду шамана (так как звон железа отпугивает духов)[108].

У всех сибирских народов кузнец занимает достаточно высокое социальное положение; он работает не ради выгоды: речь идет о призвании или о передаче по наследству, включающей, соответственно, инициационные тайны. Кузнецов охраняют особые духи. В шугнанском и других регионах Памира искусство кузнеца считается даром «пророка Давида»[3*], и это дает кузнецу право претендовать на большее уважение, чем мулла. Однако он должен быть чист как физически, так и духовно. Кузница почитается как культовое место, и там, где нет специального дома для молитвенных собраний, собираются именно в кузнице[109].

«Пророк Давид» явно замещает небесного Бога или местного культурного героя. Это ясно показывают верования бурятов: раньше, рассказывают буряты, когда люди не умели пользоваться огнем, они убивали свой скот камнями, ели мясо, разрывая его зубами, одевались кое-как в шкуры и т. д. Тогда белые тенгри (добрые боги) послали на землю Бошинтоя, небесного кузнеца, с дочерью и девятью сыновьями, чтобы научить людей благам металлургии: их первыми учениками стали родоначальники кланов кузнецов. По другой легенде, сыновья Бошинтоя женились на земных девушках, став таким образом предками кузнецов: никто не может стать кузнецом, если он не происходит из одной из этих семей. Буряты знают и «черных кузнецов» — так же как делят свой пантеон на «белых богов» и «черных богов»; их шаманы делятся на «белых» и «черных» (хороших и плохих). «Черные кузнецы», находящиеся под покровительством злых

[106] *Popov A.* Consecration ritual... P. 258; *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 409.
[107] Ibid. P. 260-261; *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 409.
[108] *Jochelson W.* The Yakut. 1931. P. 172 sq.
Ibid. (по *Зарубину).*

духов, внушают людям особый страх: они могут «есть» человеческие души. Во время своих церемоний они мажут лицо сажей.

Боги и духи-покровители бурятских кузнецов не ограничиваются тем, что помогают им в работе: они также защищают их от злых духов. У кузнецов есть свои особые ритуалы: они приносят в жертву коня, вспарывая ему брюхо и вырывая сердце, — специфически шаманский ритуал. Душа коня достигает небесного кузнеца Бошинтоя. Девять юношей изображают девятерых сыновей Бошинтоя, а тот, кто играет роль самого небесного кузнеца, впадает в экстаз и произносит довольно длинный монолог, в котором открывает, как он «в давние времена» послал своих сыновей на землю, чтобы дать людям цивилизацию. Затем он касается огня языком; по древнему обычаю, изображающий Бошинтоя лил на руку расплавленное железо[110], как это еще и сейчас делают сибирские и североамериканские шаманы.

Единство шаманизма и кузнечного искусства проявляется также в сценариях некоторых шаманских инициаций. В своих снах или инициационных галлюцинациях будущие шаманы видят, как их расчленяют «демоны» — руководители инициации. Итак, эти традиционные сценарии более или менее непосредственно включают в себя действия, орудия и символы, относящиеся к кузнечному ремеслу. Якутский шаман во время инициационной болезни видел части своего тела, отторженные и разъятые демонами с помощью железного крюка; после разного рода операций (очищение костей, соскабливание мяса и т. д.) демоны собрали его кости и спаяли их железом. У другого шамана тело разрезала на мелкие куски хищная Птица-Мать, у которой был железный клюв, загнутые когти и железные перья. Еще одного во время его инициационных галлюцинаций укачивали в железной колыбели. Приведем, наконец, следующий эпизод из длинного автобиографического рассказа авамско-самоедского[4] шамана: будущий шаман во время инициационной болезни увидел, как он проникает внутрь горы; там он обнаружил обнаженного человека, орудующего мехами. На огне стоял котел. Обнаженный человек схватил шамана огромными клещами, отрезал ему голову, расчленил тело на мелкие куски и все это бросил в котел, оставив вариться в течение трех лет. В пещере еще стояли три наковальни, и обнаженный человек выковал ему голову на третьей, той, где он выковывал лучших шаманов. Затем он вынул его кости, собрал их и вновь покрыл плотью. По другому сообщению, тунгусскому шаману во время инициации отрубили голову и вновь выковали ее из кусков металла[111]. Вспомним наконец, что одежда шамана увешана железными предметами, часть которых изображает кости, придавая таким образом шаману вид скелета (см. «Le Chamanisme», с. 143 и сл., 152 и сл.).

Eliade M. Le Chamanisme... P. 409—410 (по *Санжееву*).
Ibid. P. 48 sq. (по *Ксенофонтову* и *Попову*).

Из всего сказанного нами следует вывод, что присутствие железа в теле шамана играет в определенном смысле ту же роль, что и горный хрусталь или другие магические камни у лекарей Австралии, Океании и Южной Америки. Известно, что горный хрусталь, которым обвешан шаман в Австралии или Океании, позволяет ему «видеть» духов и души, летать по воздуху и т. д., так как он приобщается небесной сакральности хрусталя, упавшего с небесного свода (см. выше). Та же связь с железом обнаруживается и в некоторых шаманских традициях Сибири[112]. Это обстоятельство имеет свои последствия; железо закрепляется за кузнецом, благодаря чему он повышает свой магико-религиозный авторитет. Мы видели, что общность происхождения шаманов и кузнецов проявляется в их «господстве над огнем». Переведенное на язык теории, это «господство» означает достижение состояния, преодолевающего человеческую природу. Более того, кузнец изготовляет оружие героев. Речь идет не только о реальном изготовлении, но и о вложенной в них «магии». Именно таинственное искусство кузнеца превращает их в магические орудия. Отсюда и связи между кузнецами и героями, засвидетельствованные в эпосе. Ф. Альтхайм отмечает, что в эпических песнях почти всех монгольских племен, а также у тюрок слово «кузнец» (*darkhan*) означает и «герой», и «вольный всадник» (свободный)[113]. Тот же автор раскрывает военное значение барабана (бубна) и одежды шамана: последняя представляет собой нечто вроде металлического панциря. Иногда кузнецы возвышаются до царского сана. По некоторым преданиям, Чингисхан был по происхождению простым кузнецом, а племенная легенда монголов связывает ремесло кузнеца с царствующим домом[114]. В иранской традиции кузнец Каве был родоначальником династии Кавианидов; однажды он нацепил свой кожаный фартук на копье и поднял его как знамя восстания против правителя-дракона'*. Простой кожаный фартук стал знаменем Ирана[1 5].

Запомним этот комплекс схождений: «хозяева огня», шаманы, кузнецы, герои, мифические цари (основатели династии). К связям

Не обязательно предполагать здесь исконные связи, поскольку в других шаманских традициях (Океания, Америка) железо не играет особой роли.

[113] *Altheim F.* Attila (фр. перев.). - P., 1952. P. 33.

Ibid. P. 128 (по *Оссону* и *Санжееву).* О религиозных функциях тибетских кузнецов, их ритуалах, мифологиях, их связях с шаманами см.: *Nebesky-Wojkowitz Rene de.* Oracles and Demons of Tibet. The Hague, 1956. P. 153 sq., 337 sq., 539; *Stein R. A.* Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet. - P., 1959. P. 81, 150-151, 189, 361 ff, et *passim; Hummel Siegbert.* Der gottliche Schmid in Tibet. — Folklore Studies. 1960, XIX. S. 251-272. *Altheim F.* Geschichte der Hunnen L- B., 1959. S. 195-215.

Altheim F. Attila... Авестийское слово *kavay,* к которому восходит имя Каве, означает также «мудрый» *[Altheim,* p. 126). Снорри[6] рассказывает, что король Ингви был родом из «хижины кузнеца»; ср.: *Ohlhaver H.* Der germanische Schmid — Lpz., 1939. S. 13. См. также: *Jettmar Karl.* Schmiede Brauchtum in ostliche Hindukusch. - MAGW. 1957. LXXXVII. S. 22-31.

между «магическим жаром», героической (военной) инициацией и кузнецом мы еще вернемся. Теперь же рассмотрим религиозный и социальный статус кузнеца в других культурных ареалах.

9. БОЖЕСТВЕННЫЕ КУЗНЕЦЫ И КУЛЬТУРНЫЕ ГЕРОИ

Сейчас яванский кузнец беден, но некоторые признаки указывают на то, что он еще пользуется привилегированным положением. Его называют *pande* (знающий, опытный), когда он кузнец, и *empu* или *kyai* (господин, мастер), когда он оружейник. Ведь в древности выплавка металлов считалась таинственным занятием, и вокруг кузнеца, изготовляющего *крисы*[1]* и почитавшегося нередко как принц, создалась целая литература. В свое время кузнец занимал почетное положение при дворе и при определенных обстоятельствах мог представлять свою общину. На древней Яве отношения между кузнецом и принцем были сравнимы с отношениями между кровными братьями. Родословные кузнецов, как и родословные князей, восходили к богам. Еще и теперь, когда оружейник собирается ковать *крис*, его мастерская украшается как *kayon*, т. е. как сакральное место; дары, приносимые перед началом работы, подобны тем, которые приносят во время церемоний обрезания или бракосочетания"[6]. На Бали[2]* для подмастерьев кузнецов существуют обряды инициаций, а во время работы, перед тем как использовать какой-либо инструмент, произносят *мантру*[3]*. У балийских *pande-wesi* существует даже письменное предание, рассказывающее об их создании при содействии Брахмы, который сверх того дал им *çakti* (=мистическую силу)[4]*, необходимую для их ремесла[117].

Исключив более поздние индуистские влияния (*mantra*, Брахма, *(akti)*, легко вычленить первоначальный комплекс индонезийского кузнеца, включающий миф о божественном происхождении и передающиеся устно или письменно генеалогические предания (нечто вроде зачатка эпических песен), сакральный характер самого ремесла и ритуалы инициации, мистическое братство с Правителями и привилегированное положение. Большинство этих специфических признаков обратило на себя наше внимание при рассмотрении мифо-ритуального комплекса сибирского и центральноазиатского кузнеца.

[116] *Forbes R. J.* Metallurgy in Antiquity. P. 79–80 (по *Rassers W. H)*. См. также: *R. Goris.* The Position of Blacksmiths. — Bali. Studies in Life, Thought and Ritual. The Hague, 1960. P. 289–300; *Veerkamp D.* Stummer Handel' in Schmiedesagen Europas und Sudasiens. - Zeitschrift fur Ethnologie. 1955. Vol. LXXX; *O'Connor.* Iron working as spiritual inquiry in the Indonesian archipelago. — History of religions. 1975. P. 14.

[117] *Forbes R. J.* Metallurgy... P. 65 (по *Goris R.* и *Angelino P. de Kat)*. Большая часть балийских кузнецов переселилась в XV в. с Явы.

Попутно подчеркнем сведения, касающиеся письменных родословных, предполагающих давнюю устную традицию. Ведь знать и рассказывать родословную означает быть одновременно жрецом-шаманом и поэтом. Связи между шаманами, героями и кузнецами засвидетельствованы в центральноазиатской эпической традиции, и К. Мейли[118], показав шаманскую структуру некоторых греческих эпических тем, весьма уместно привлек внимание к союзу между кузнецом и героями-шаманами в финской Калевале[5*]. Некоторые аспекты сходства между ремеслом кузнеца и созиданием эпической поэзии ощущаются еще и в наши дни на Ближнем Востоке и в Восточной Европе, где цыгане — кузнецы и медники — являются одновременно знатоками генеалогии, поэтами и певцами[119]. Здесь мы не можем останавливаться на этой сложной и увлекательной проблеме, которая потребовала бы обширного анализа; важно, однако, отметить, что кузнец благодаря сакральному характеру своего ремесла, благодаря мифологиям и генеалогиям, хранителем которых он является, благодаря союзу с шаманами и воинами выдвигается на важную роль в создании и распространении эпической поэзии.

Уже к 1880 г., на основании данных, которыми он мог в это время располагать, Р. Андре выяснил, что работающие по металлу почти повсеместно образуют обособленные группы: они — таинственные существа, которые должны быть отделены от остальной части общины[120]. Пока слишком плохо известны социальное положение и магико-религиозные функции кузнецов в доколумбовой Америке (ср. *Forbes,* с. 68). У племен Северо-Западной Америки[6*] они занимают привилегированное положение, а тайные традиции ремесла передаются только членам семьи[121]. Этот вопрос явно лучше исследован в отношении Африки, в первую очередь благодаря работам В. Клайна и Миссии Гриоль[122]. В 1936 г. Клайн на основании своих исследований

Meuli K. Scythica. — Hermes. 1935. 70. P. 175. О связях между кузнецами, колдунами и поэтами см. также: *Ohlhaver H.* Der germanische Schmied und seine Werkzeug. S. 95 sq.

[119] Ср.: *Eisler R.* Das Qainzeichen. S. 111.

R. Andree. Ethnographische Parallelen und Vergleiche. P. 153; *Andree R.* Die Metalle bei den Naturvölkern. S. 42 sq. См. также: *Robin W.* The Smith. The Traditions and Lore of an Ancien Craft. — L., 1953; *Forbes R. J.* Metallurgy in Antiquity. P. 62—104, «The evolution of the smith, his social and sacred status», пере печатано в «Studies in Ancient Technology». Vol. 8. — Leiden, 1964. P. 136 sq.

[121] *Andree R.* Die Metalle. S. 9, 42.

См. работы, указанные далее, в примеч. 14—17. См. также: *Jeffreys M. D. W.* Stone-age smiths. - Archiv f. Volkerkunde. 1948. III. P. 1—8; *Heusch Luc de* Le symbolisme du forgeron en Afrique. — Reflets du Monde. Juillet 1956. №10. P. 57—70; *Dieterlen Germaine.* Contribution a l'etude des forgerons en Afrique Occidentale. — Ecole Pratiques des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. Annuaires. 1964—1965. LXXIII. - P., 1965. P. 3-28, особенно p. 16—18. Об инициации африканского кузнеца см.: *Cerulli Ernesta.* L'iniziazione al mestiero di fabbro in Africa. - Studi e materiali di storia delle religioni. 1956. XXVII. P. 87-101;

пришел к следующим выводам: 1) на травяных равнинах севера Восточной Африки кузнецы составляют достаточно презираемую касту, и их ремесло не носит выраженного ритуального характера; 2) в Западной Африке, напротив, кузнецы связаны с тайными мужскими обществами, пользуются большим авторитетом как колдуны и располагают закрытыми «клубами»; 3) в Конго и соседних регионах кузнецы объединены в гильдии, приравнены к жрецам и вождям, иногда даже составляют с ними единое целое, а ковка являет собой ритуал, усиливаемый большой поддержкой духов и особыми снадобьями. По Клайну, к этой картине следует прибавить, что магико-религиозный комплекс, связанный с кузнецом, его инициационными тайнами, сексуальными табу, персонификацией молота и наковальни и передачей ремесла по наследству известен всему Черному континенту.

Кроме гильдий оседлых кузнецов, существуют еще странствующие кузнецы, имеющие репутацию могущественных магов (ср. *Forbes,* с. 64). И если бари[7] Белого Нила считают странствующих кузнецов париями[123], то конголезские балоло[8]* питают к ним большое уважение и даже приписывают им царское или аристократическое происхождение[124].

Эта амбивалентность профессии негритянского кузнеца в большой степени объясняется культурной историей Африки. Как показал Г. Бауманн[125], палеонегритянская цивилизация (охватывающая север Конго, верховья Нила до Абиссинии, центральную и южную части Восточной Африки)[9] представляет, по сути дела, цивилизацию африканского железа, и именно в ее недрах кузнец наиболее почитаем и играет важную религиозную роль: мифическому кузнецу приписывается то, что он ввел орудия, необходимые для обработки почвы, и потому стал культурным героем, сопричастным божественному акту Творения. Кузнец связан с сакральной землей точно так же, как гончары и женщины, копающие землю в поисках золота, а кое-где (например в культурном круге Верхнего Нигера) жены кузнецов являются гончарами племени (*Baumann,* с. 498).

И напротив, в цивилизациях степных охотников и в хамитских пастушеских цивилизациях[10] кузнецы презираются и образуют отъединенные касты. Железо и орудия, выкованные кузнецами, не играют, как в палеонегритянских культурах, цивилизационной роли. Так, среди прочего, происходит у абиссинцев" , у сомалийцев[12] (где кузнецы тумале[13*] образуют касту неприкасаемых), у теда[14*] (на севере Чада, главным образом в Центральной Сахаре), где к кузнецам

banning E. C. Genital Symbols on Smith's Bellows in Uganda. — Man. LTV, № 262. P. 167-169.

[123] *Andree R.* Die Metalle... S. 9, 42.

[124] *Clint.* Mining and Metallurgy... P. 22.

[125] *Baumann #., Westermann D.* Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique (перев. *Homburger L.).* — P., 1948.

относятся с пренебрежением и где кузнецы образуют класс эндогамных парий *(Baumann,* с. 283, 431). Ндоробо (хамитские нилоты, охотники[15*]) также презирают кузнецов: последние не обладают никакими законными правами и могут быть преданы смерти теми, кто выше их (*Cline,* с. 114). Их соседи, масаи[16] (хамитские нилоты, кочевники, знаменитые скотоводы), оставляют плавку железа и кузнечные работы глубоко презираемой касте *Il Konnonos (Baumann,* с. 259). По поверьям масаев, «соседство *крааля* кузнеца может принести смерть, болезнь или другие несчастья в обычный *крааль.* Сожительство с женщиной, принадлежащей к касте кузнецов, приведет человека к безумию, им будут зачаты неполноценные дети или он сам будет убит во время ближайшей стычки. *Ol kononi* («кузнец») — оскорбительное слово, когда его применяют по отношению к некузнецу; произнести это слово после захода солнца — значит навлечь ночью нападение львов или врагов. Само по себе ремесло кузнеца — нечисто» (*Cline, с.* 114).

Возвратимся к тем африканским племенам, у которых кузнец пользуется почетом. У чагга[17*] (хамитизированные банту, земледельцы) их не только почитают, но одновременно и боятся. Почет, оказывается, имеет и неприятные свойства — например, в том, что касается брака: «Отдавать дочь замуж за кузнеца не любят, поскольку при разводе она подвергается большой опасности. Если развод оказывается неизбежным, кузнец перед объявлением развода может наложить заклятье на жену, натерев ей тело животным маслом в присутствии ее матери или другой женщины-свидетельницы (это напоминает способ, применяемый масаями для того, чтобы снять «заражение» кузнеца от нового железного изделия) или подарив ей палку»[126]. Совершенно особая сила заключена в молоте. Перед началом изготовления молота кузнец получает от заказчика козла и определенное количество пива. С помощью молота он может магическим образом поразить вора или своего личного врага[127]. Обычно кузнецы не ставят свое могущество на службу магии, и многие из них имеют репутацию белых шаманов. Железо придает силу амулетам, кроме того, оно — великолепное лечебное средство. Женщины западных чагга носят железные обручи вокруг шеи или на руках, поскольку считается, что они обеспечивают плодовитость и излечивают больных детей (*Cline,* с. 116).

У племен катанга[18*] (южноконголезский культурный круг) те, кто работают с металлами, образуют тайное религиозное общество[19] (*bwanga*), с инициацией и культами особого рода (*Cline,* с. 119). Литейный мастер у байеке (племя Ньямвези, южноконголезский крут) работает в сотрудничестве с шаманом; у балла[20] (земледельцы, круг

Cline. Mining and Metallurgy... P. 115; *Guttmann B.* Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken. — Zeitsch. f. Ethnologie. 1912, № 44. S. 89.

17 *Guttmann B.* Der Schmied... S. 83 sq.

Замбези) «железный доктор» контролирует операцию плавки (*Cline* с. 120). В Южном Конго кузнецы образуют наследственную гильдию члены которой имеют социальный статус, почти равный шаманскому, управляют же ими «хозяева», называемые обычно или *ocim banda* «колдун», или *ocivinda* «кузнец» (*Cline*, с. 122). У моссенгере и басакаta[21] (южноконголезский круг) главный кузнец обычно является основателем деревни, и ремесло его — наследственное (*Cline*, с. 124). «Совмещение функций колдуна и вождя засвидетельствовано у целого ряда других групп в районе Конго, в первую очередь в Верхнем Огове[22*], где кузнецы всегда — колдуны и часто — вожди; в Лоанго[23*], где священный огонь племени находится под охраной жреца-кузнеца; у басонгве[24*], у которых кузнецы идут сразу же за вождями; у бахолохоло[25*], у которых они идут сразу же за вождями и охотниками и перед помощниками вождей и шаманов» и т. д. *[Cline,* с. 125). Северонигерийские тив[26]* приписывают огню способность объединять мертвых и живых; они, кроме всего прочего, считают, что железные орудия связаны с магической силой, которой пронизана ковка и которая особенно сильно проявляется в молнии (*Cline*, с. 126).

Объяснение привилегированного положения африканского кузнеца и его религиозной функции можно найти прежде всего в космогонических и этиологических мифах. Благодаря Марселю Гриолю и его сотрудникам мы сегодня располагаем обширной документацией по мифологии Первого Кузнеца у догонов[27]* (культурный круг Вольты) и у бамбара[28] (круг Верхнего Нигера). У догонов профессия кузнеца чрезвычайно почитаема, а его инструменты играют важную культовую роль. Дело в том, что Первый Кузнец занимает основное место в мифологии. Он получил от Верховного Бога Амма образцы семян основных культурных растений и поместил их внутрь своего молота, а затем повис на конце железной цепи, и бог спустил его на землю. По другой версии, кузнецы сначала жили на Небе и работали на Амма[128]. Но когда один из кузнецов украл у бога просо и спрятал его в молот, Амма спустил его на землю: коснувшись земли, кузнец стал нечистым и, следовательно, не мог вернуться на Небо. По третьей версии, наиболее полной, Пракузнец построил на Небе амбар, разделенный на восемь отделений, соответствующих основным человеческим органам: в каждое из отделений он поместил по одному из восьми семян культурных растений. Этот амбар, установленный на небесной тверди, был впоследствии перенесен Первым Кузнецом на землю, где, рассеявшись, он стал первым невозделанным полем, вокруг которого в дальнейшем собралось человечество[129]. Кроме того,

Можно заметить симметрию между этим мифом догонов и мифами мунда и бурятов о Первых Небесных кузнецах; ср. выше.

О разных версиях мифа см.: *Griaule Marcel* Masques Dogons. — P., 1938 P 48; *Griaule M.* Dieu d'eau. 1949. P. 52 sq.; *Dieterlen G., Ganay S. de.* Le genie des Eaux chez les Dogons. — Miscellanea Africana. V. - P., 1942. P. 6 sq.; *Griaule M., Dieterlen G.* Le Renard pale. Vol. 1: Le mythe cosmogonique. — P., 1965; *Calame-*

Первый Небесный кузнец открыл людям огонь, обучил их земледелию и приручению диких животных[130]. По другим мифам, культурный герой догонов, дух-наставник Номмо превратился в Кузнеца и спустился на землю, чтобы открыть людям цивилизацию. На Небе действия Номмо видны во время грозы: как и Даньцзянь-сань у тоуяней (см. гл. 2), он заставляет молнию сверкать и ударяет землю громовыми камнями[131].

Цепь «Небесный кузнец — культурный герой — земледелие — религиозная роль кузнеца» не является монополией догонов. Оно же отмечено в более или менее полной форме у савадого[29*] (*Tegnaeus,* с. 35); у гурунси[30*] (Первый Кузнец=культурный герой; кузнец выполняет функции жреца огня и молнии; *Tegnaeus,* с. 40); у боло[31]*, одного из наиболее архаичных племен Вольты (по их мифам, Первый Кузнец, сын Верховного Бога, спустился на землю и открыл людям огонь, научил их приручению животных и земледелию; кузнец играет важную роль в религиозной и социальной жизни, он — главный наставник в церемониях инициации, он — колдун и прорицатель и т. д.; *Tegnaeus,* с. 42 и сл.); у сомоно[32*], рыбаков бамбара, космогонический миф приписывает Первому Кузнецу участие в Творении; «жрец культа Духа воды должен принадлежать к семье, чьими предками были кузнецы, спустившиеся с неба» *{Tegnaeus,* с. 46). У бамбара главный жрец почти всегда кузнец, и тайные общества обычно контролируются кузнецом. Токсье показал, что та же ситуация наблюдается и у манде[33*], малинке, вассулонке и т. д.[132]. По мифу ашанти[34]*, Кузнец спустился на землю с поручением бога: создать по две дюжины людей и животных *(Tegnaeus,* с. 55). У эве[35]* кузнец и кузнечные инструменты занимают значимое место в религиозной жизни. Считается, что молот и наковальня упали с неба, и именно перед ними даются клятвы; кузнец — заклинатель дождя, он может принести победу в войне. Согласно мифам, Первый Кузнец — считающийся иногда сыном Верховного Бога — был послан богом, чтобы завершить творение и передать людям тайну ремесел[133]. У йоруба[36]* Огун, Первый Кузнец, выковал первое оружие, научил охоте и основал тайное общество Огбони *(Tegnaeus,* с. 82 и сл.). Нзеанзо, культурный

Griaule Genevieve. Ethnologie et langage: La parole chez les Dogons. — P., 1965. P. 275 sq. et *passim.; Tegnaeus Harry.* Le Heros Civilisateur. Contribution a l'etude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines. — Uppsala, 1950. P. 16 sq.

Griaule M. Masques dogons. P. 49; *Griaule M.* Descente du troisieme verbe. P. 1335 sq.; *Ganay Dieterlen de.* Le Genie des Eaux. P. 7; *Tegnaeus H.* Le Héros Civilisateur. P. 18 sq.

Griaule M. Masques dogons. P. 157; Idem. Dieu d'eau. P. 130 sq.; *Tegnaeus H.* Le Heros... P. 20 sq.

Tegnaeus H. Le Héros... P. 47; *Tauxier L.* Histoire des Bambara. — P., 1951. P. 143 sq.

[133] Существует, особенно в традиции западных и восточных эве, множество мифов с неизбежными вариантами. Мы изложили их суть по кн.: *Tegnaeus.* Le Heros Civilisateur. P. 61—63.

герой мбулу[37], был одновременно кузнецом, врачевателем и наставником: он обучил людей всем полезным навыкам и учредил братство кузнецов (*Tegnaeus,* с. 102). У чамба, дака, дурру и других соседних племен[38] мифология Кузнеца — культурного героя чрезвычайно богата: Первый Кузнец открыл им не только огонь и способ готовить пищу, но и искусство строить дома, сексуальное поведение, обеспечивающее потомство, технику родов, обрезание, способы погребения и т. д. *{Tegnaeus,* с. 104). Иными словами, у дурру и у других племен кузнец играет большую социально-религиозную роль, чем царь *(Tegnaeus,* с. 105). В мифологии кикуйю[39*] действуют трое братьев — культурных героев: первый научил одомашниванию скота, второй — земледелию, третий — искусству ковки металлов *(Tegnaeus,* с. 142 и сл.). Чтобы завершить этот краткий обзор африканского материала, напомним, что первый царь Анголы, как передает традиция, был Царь-Кузнец *(Tegnaeus,* с. 172).

Весь объем палеонегритянской культуры подтверждает существование религиозного «кузнечного комплекса», находящего идеологическое обоснование в мифе о Небесном Кузнеце — культурном герое. Тем не менее попытка объяснить эту ритуальную ценность кузнеца лишь его ролью в изготовлении сельскохозяйственных орудий была бы неверной. Кузнец и железо прославляются далеко не во всех земледельческих цивилизациях. В такой земледельческой по преимуществу традиции, как славянская, железо используется только в апотропеических[40*] целях. Несмотря на соседство двух самых древних на земле металлургических центров (таврического и енисейского), в материальной культуре славян[4] * металлы не играют никакой роли[1,4].

Чтобы понять функцию кузнеца, надо обращаться именно к мифологиям и религиозным идеологиям. Как мы только что видели, Небесный Кузнец — сын, посланник или помощник Верховного Бога: он завершает Творение и обычно действует от имени Бога. «Цивилизация», принесенная Небесным Кузнецом, не сводится исключительно к организации мира (которая, можно сказать, представляет собой почти космологию), у нее есть и духовное измерение: Кузнец-Наставник продолжает и совершенствует Творение Бога, наделяя человека способностью понимать таинства. Отсюда — роль кузнеца в инициациях и в тайных обществах и его значение в религиозной жизни общины. Даже его отношения с Вождями и Правителями, с которыми в определенных регионах он смешивается, носят религиозный характер.

Что же касается положения кузнеца как изгоя у масаев и других хамитских племен, то здесь надо учитывать не только то, что эти племена не занимаются земледелием, но и магико-религиозную амбивалентность железа; как любой сакральный объект, металл одно-

[134] *Gasparini Evel.* L'Ergologia degli Slavi. - Venezia, 1951. P. 172 sq., 179.

временно и опасен и благодетелен. Амбивалентная позиция по отношению к металлам и к кузнецу почти универсальна.

10. КУЗНЕЦЫ, ВОИНЫ РУКОВОДИТЕЛИ ИНИЦИАЦИЙ

Другой группы мифов, тех, в которых отношения между божественными кузнецами и богами разворачиваются в ином плане, мы только коснемся: это известная мифологическая тема поединка небесного бога (точнее, бога грозы) и водяного Змея (Дракона). Ставка в сражении — главенство над миром, однако оно предполагает и космологическую сторону: победив чудовище, бог извлекает мир из собственного тела (тема Мардука — Тиамат) или, по другим вариантам, создает мир и обеспечивает ему прочные основы, «связав» чудовище и низвергнув его в подземные глубины[135]. Далее: в большинстве версий этого мифа именно от бога-кузнеца получает Громовержец чудесное оружие, приносящее ему победу. В хананейском[1]* тексте «Поэма о Баале» бог *Кусар-и-Хусас* («ловкий и хитрый») выковывает для Баала две палицы, которыми он поразит Йамму, властителя морей и подземных вод[136]. В угаритской мифологии Кусар имеет статус божественного кузнеца. Согласно традиции, переданной Санконйатоном, Кусар/Хусор был первооткрывателем железа (*Gaster.* Thespis, с. 154, коммент.). В египетской версии Птах[2] (бог-гончар) выковывает оружие, которое даст возможность Гору победить Сета. Точно так же божественный кузнец Тваштар кует оружие для Индры во время его поединка со змеем Вритрой;[3]* Гефест выковывает молнию, с помощью которой Зевс одержит победу над Тифоном;[4]* Тор сражает змея Мидгарда молотом Мьёлльниром, который ему сковали карлики, скандинавские соответствия циклопам[5]*.

Однако сотрудничество божественного кузнеца и богов не ограничивается его помощью в великой битве за главенство над миром. Кузнец к тому же — архитектор и ремесленник богов. Кусар отделывает луки богов, руководит строительством дворца Баала, устраивает святилища других божеств. Т. Гастер отмечает, кроме того, что этот бог-кузнец связан с музыкой и пением. Санконйатон сообщает, что Кусар/Хусор изобрел еще и искусство «хорошо говорить», и искусство сочинять заклинания и песни. В угаритских текстах певцов называют *котарат.* Связь между ремеслом кузнеца и пением ярко отмечена в семитской лексике: арабское *д-у-п,* «ковать, быть кузнецом» родственно еврейскому, сирийскому и эфиопскому словам, обозна-

[3]* Об этом мифе см. теперь: *Eliade M.* Histoire des croyances et des idees religieuses. I. 1976. P. 161 sq.

[4]* Перевод этого текста с подробнейшим комментарием см.: *Gaster Theodor H.* Thespis, Ritual, Myth and Drama in the ancient Near East. — N. Y., 1950. P. 154 sq.

чающим «пение, исполнение погребального плача»[137]. Нет необходимости вспоминать об этимологии греческого *poiêtês* «делатель, изготовитель» и семантической близости «ремесленника» и «художника». Санскритское *такш,* «изготовлять», обозначает сложение гимнов «Ригведы» (I, 62, 13; V, 2, 11). Древнескандинавское *lotha-smithr,* «песнь-кузнец», и рейнский термин *reimschmied,* «рифмоплет», еще отчетливее подчеркивают тесные связи между ремеслом кузнеца и искусством поэта и музыканта {*Gaster,* с. 155). Согласно Снорри, Один и его жрецы называли себя «кузнецами песен»[6]* (*Ohlhaver.* Die germanische Schmiede, с. 11). То же самое отмечено у татар и монголов, у которых кузнец объединяется с героями, певцами и поэтами (см. выше). Нельзя не упомянуть цыган-кочевников, одновременно кузнецов, медников, музыкантов, врачевателей и рассказчиков приключений. Самоназвание цыган в Европе *rom,* в Армении *lorn,* в Персии *dom,* в Сирии *dom* или *dum.* «А *dom* в Индии, — пишет Жюль Блок, — название племени или, вернее, объединения племен, очень распространенных и известных с древних времен»[138]. В санскритских текстах они причисляются к музыкантам, к неприкасаемым, и известны прежде всего как кузнецы и музыканты. Небезынтересно констатировать, что существует связь между литейщиками и кузнецами Асур, о которых мы упоминали выше, и *dom:* до теперешней династии у Асур правила династия *dom,* возможно пришедшая с севера[139].

Итак, представляется, что на разных культурных уровнях (показатель очень большой древности) существует внутренняя связь между искусством кузнеца, оккультными науками (шаманизм, магия, знахарство и т. п.) и искусством пения, танца и поэзии. К тому же похоже, что эти общие технические приемы были помещены в атмосферу, насыщенную сакральным и мистериальным, включающую инициации, особые ритуалы, «тайны ремесла». Нам не дано проникнуть в самую суть, во все аспекты этого ритуального комплекса, часть останется для нас закрытой, может быть, навсегда. Тех групп металлургических мифов и ритуалов, которые мы рассмотрели, уже достаточно, чтобы ощутить их крайнюю сложность, чтобы привести нас к предположению о вариативности заложенных в них картин мира. Но один элемент в них остается неизменным: это сакральность металла и, как следствие, амбивалентный, эксцентричный, мистериальный характер труда рудокопа и металлурга. Мы уже упоминали, что некоторые мифологические темы палео- и неолита были включены в мифологии «металлических» веков. Особенно значимо то, что символика «громового камня», которая отождествляла

[137] *Ginsberg,* цит. по: *Gaster.* Thespis. P. 155.
[138] *Block Jules.* Les Tsiganes. - P., 1953. P. 28.
[139] *Ruben W.* Eisenschmiede und Damonen in Indien. S. 9; *Bloch Jules.* Les Tsiganes. P. 30.

каменное метательное оружие с молнией, получила широкое развитие в металлургических мифологиях. Оружие, которое боги-кузнецы, или божественные кузнецы, выковывают для небесных богов, — это гром и молния. Таково, например, оружие, которое Тваштар принес в дар Индре. Палицы Нинурты называются «сокруши мир» и «раздроби мир» и отождествляются с громом и молнией[7]*. Если гром и молния являются «оружием» Зевса, то молот Тора — молния. Палицы «выпрыгивают» из рук Баала, потому что Кусар выковал ему оружие, которое можно метать очень далеко (*Gaster*, с. 158). Далеко мечет свои перуны Зевс.

Бросается в глаза переплетение образов: молния, «громовый камень» (воспоминание о каменном веке), магическое оружие, разящее на дальнее расстояние (и иногда возвращающееся, как бумеранг, в руки хозяина, ср. молот Тора). В этом можно распознать определенные следы мифологии *homo faber*[8]*, разгадать магическую ауру изготовленного орудия, исключительный престиж мастера и ремесленника и, особенно в век металлов, — кузнеца. В любом случае знаменательно, что в отличие от доземледельческих и дометаллургических мифологий, где небесный бог «от природы» владеет молнией и всеми остальными метеорологическими явлениями, в мифологиях исторических народов (Египет, Ближний Восток, индоевропейцы) Громовержец получает свое оружие — гром и молнию — от Божественного Кузнеца. Нельзя не увидеть в этом мифологизированную победу *homo faber,* уже предвещающую его будущее превосходство в индустриальные века. Все эти мифы о кузнецах, помогающих «верховным» богам укрепить свое верховенство, прежде всего демонстрируют исключительную важность, приписываемую изготовлению любого орудия. Разумеется, такого рода изготовление очень долго сохраняет магический или божественный характер, поскольку любое «творение», любое «делание» может быть только сверхчеловеческим. Наконец, надо упомянуть последний аспект этой «ремесленнической» мифологии: мастер старается подражать божественным образцам. Кузнец богов выковывает оружие, отождествляемое с молнией и громом («оружие», которым небесные боги дометаллургических мифологий владели «от природы»); в свою очередь обычные кузнецы подражают работе своих божественных покровителей. При этом следует подчеркнуть, что в мифологическом плане действие подражания божественным образцам вытесняется новой темой: значимость самого изготовления, демиургические способности изготовителя; наконец, апофеоз *faber* — того, кто «создает» предметы.

Мы попытались отыскать в категории самых первых опытов источник всех мифо-ритуальных комплексов, в которых кузнец и божественный или полубожественный мастер являются одновременно архитекторами, танцорами, музыкантами и колдунами-знахарями. Каждое из этих занятий проясняет разные аспекты громадной ми-

фологии «умения», то есть обладания оккультной тайной «изготовления», «построения». Слова песни обладают мощной творящей силой: мастер создает предметы, «распевая» соответствующие слова Вяйнямёйнен «выпевает» лодку, то есть строит ее, исполняя песню состоящую из магических слов, а когда ему недостает трех последних слов, идет за ними к знаменитому волшебнику Антеро Випунену[9*]. «Делать» какую-то вещь означает знать магическую формулу, которая позволит «изобрести» ее или «обрести» внезапно. Поэтому мастер — знаток тайн, волшебник, а все ремесла включают инициацию и передаются в соответствии с оккультной традицией. Делать настоящую вещь может тот, кто знает, кому известны секреты ее изготовления.

Этим же в большой степени объясняется функция африканского мифического кузнеца в его роли культурного героя: он уполномочен Богом завершить Творение, организовать мир и к тому же обучить людей, то есть открыть им культуру. Следует особенно подчеркнуть роль африканского кузнеца в пубертатных инициациях[10] и в тайных обществах: и в том, и в другом случае речь идет об открытии тайн, иными словами, о знании истины в последней инстанции. В религиозной роли кузнеца угадывается реплика миссии культурного героя, полученной Небесным кузнецом: он участвует в духовном «изготовлении» молодежи, он является своего рода наставником, земным соответствием Первого Наставника, спустившегося с небес «в былые времена».

140

Было отмечено, что в древней Греции некоторые группы мифологических персонажей — тельхины, кабиры, куреты, дактили[11*] — образуют тайные братства, связанные с мистериями и являющиеся одновременно гильдиями металлургов. Согласно разным традициям, тельхины были первыми, кто стал работать с железом и бронзой, дактили, живущие на Иде, открыли выплавку железа, а куреты — обработку бронзы; кроме того, они были известны своей особой пляской, которую исполняли, бряцая оружием. Кабиров, как и куретов, называли «хозяевами горнов», «огнемогучими», их культ был распространен по всему Восточному Средиземноморью[141]. Дактили были жрецами Кибелы, божества гор, а также шахт и пещер, обитающей в горных недрах[142]. «Дактили, по мнению некоторых, разде-

Gernet L., Boulanger A. Le génie grec dans la religion. — P., 1932. P. 78 sq.; ср.: *M. Eliade*. Histoire... I. P. 144 sq. et *passim*.

[141] *Morgan J. de.* La Prehistoire orientale. - P., 1927. III. P. 173 sq. Обо всем этом см. соответствующие статьи в «Real-Enzyclopaedie Pauli-Wissowa». Исчерпывающий перечень текстов и эпиграфических источников см.: *Hemberg Bengt.* Die Kabiren. - Uppsala, 1950.

Ср.: *Radet.* La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades. — P., 1892. P. 269 и т. д.; *Gressmann Hugo.* Die orientalischen Religionen in hellenistisch römischer Zeit. — B., 1930. S. 59; *Hemberg Bengt.* Die idaiischen Daktylen. — Eranos. 1952. 50. P. 41—59. Об отношениях между дактилями и Средиземноморской

ляются на две группы: 20 существ мужского пола справа и 32 женского слева. Или еще: левые дактили были волшебниками, правые дактили разрушали их действия. Эти «полухоры», размещавшиеся вокруг очага <...>, противопоставленные по полу, не могли не напоминать некий ритуал иерогамии <...> или сакральной битвы <...>, странным образом схожий с китайскими иерогамиями и жертвоприношениями»[143]. Согласно традиции, переданной Климентом Александрийским[12] («Protreptique», II, 20), корибанты, которые называются здесь также и кабирами, были тремя братьями, один из которых был убит двумя другими, похоронившими его голову у подножия Олимпа. Эта легенда, относящаяся к происхождению мистерий, связана, как мы видели, с мифом о происхождении металлов.

Итак, перечисленные группы мифологических металлургов связаны с магией (дактили, тельхины и т. д.), с танцем (корибанты, куреты) и с инициацией юношей[144] (куреты). Здесь перед нами мифологические следы некой древней традиции, когда кузнечные братства играли свою особую роль в мистериях и инициациях. А. Жанмер удачно подчеркнул «наставническую» функцию куретов в инициационных церемониях, связанных с возрастными классами: воспитатели и руководители инициаций, куреты в чем-то напоминают африканских Кузнецов — культурных героев. Итак, показательно, что на последующей и неизмеримо более сложной культурной стадии инициационная функция кузнеца — и особенно кузнеца, подковывающего лошадей, — сохраняется достаточно четко. Последний пользуется почетом, адресованным кузнецу и одновременно связанным с символикой, относящейся к коню. Речь идет не об упряжных лошадях, используемых для боевых колесниц, но о верховых лошадях — открытии всадников-кочевников Центральной Азии[13*]. Именно в этом последнем культурном контексте конь вызвал к жизни наиболее разветвленную мифологию. Конь и всадник заняли значительное место в идеологии и ритуалах «мужских союзов»; тут-то мы и встретим кузнеца: конь-призрак, иногда вместе с Одином, иногда с отрядом «Дикой охоты»[1], являлся к нему в кузницу подковать копыта[145]. В некоторых регионах Германии и Скандинавии кузнец до недавнего времени участвовал в инициационных сценариях типа *Mannerbund* («мужской союз»): в Штирии он подковывает «боевого коня» (то есть куклу, изображающую коня), «убивая» его, чтобы затем «воскресить» (*Höfler*, с. 54); в Скандинавии и Северной Германии ковка лошадей —

Богиней см.: *Pestalozza U.* Religione Mediterranea. — Milano, 1951. P. 188 sq., 202 sq. Об акушерских функциях дактилей см.: *Pestalozza.* P. 164.

[143] *Germain G.* Genese de l'Odyssée. - P., 1954. P. 164.

[144] Ср.: *Jeanmaire H.* Couroi et Couretes. Lille, 1939; *Pettazzoni R.* I misteri. - Bologna, 1924. P. 71 sq.; *Kerenyi K.* Mysterien der Kabiren. — Eranos-Jahrbuch. 1944. XI. P. 11–60.

[145] *Hofler 0.* Geheimbunde der Germanen. — Frankfurt a. M., 1934. S. 53 sq. Ср. также: *Ohlhaver H.* Der germanische Schmied. S. 95 sq.

инициационный ритуал при вступлении в тайный мужской союз, а также брачный ритуал (*Höfler*, с. 54 — 55). Как показал Отто Хёфлер (с. 54), ритуал подковывания, смерти и воскрешения коня (со всадником или без него) в связи со свадьбой отмечает одновременно и выход жениха из сословия холостяков, и его вступление в класс женатых мужчин.

Аналогичную роль играет кузнец в ритуалах японских «мужских союзов»[146]. Имя бога-кузнеца — *Амэ но ма-хитоцу но коми,* «Одноглазое небесное божество»[15*]. В японской мифологии представлен целый ряд одноглазых и одноногих божеств, неотделимых от «мужских союзов»: это боги грозы и гор или демоны-людоеды (*Slawik,* с. 698). Так и Одина представляли одноглазым стариком[16*] или, в тех случаях, когда не делали его слепым, наделяли его слабым зрением (*Höfler*, с. 181, примеч. 56). С другой стороны, и конь-призрак, который приходил в кузню, был одноглазым. Это достаточно сложный мифо-ритуальный мотив, но здесь мы не можем заниматься его исследованием"[7]. Нам важно то, что речь идет о сценарии «мужских союзов», в котором физические недостатки персонажей (одноглазый, одноногий и т. д.) весьма напоминают инициационные увечья или описывают облик руководителей инициации (маленький рост, карлики и т. п.). Божества, отмеченные физическим недостатком, связывались с «чужими», с «людьми гор», «подземными карликами», т. е. с горными племенами, странными, окруженными тайной и обычно угрожающими опасностью. В нордических мифологиях карлики имели репутацию великолепных кузнецов; таким же авторитетом пользовались и некоторые феи[148]. Традиционный мотив низкорослого народа, посвятившего себя целиком работе с металлами и живущего в недрах земли, засвидетельствован и в других традициях. У догонов первыми мифическими жителями их региона были негрилло, ныне исчезнувшие под землей[17*], неутомимые кузнецы, — стук их молотов слышен еще и сейчас[149]. «Мужские военные союзы» как в Европе, так и в Центральной Азии и на Дальнем Востоке (Япония) включали инициационные ритуалы, в которых у кузнецов было свое особое место. Как известно, после христианизации Северной Европы Один и «Дикая охота» были отождествлены с Дьяволом и с ордой грешников. Это было большим шагом к отождествлению кузнецов с Дьяволом[150]. «Власть над огнем», которой

Slawik A. Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen. — Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte. — Salzburg; Lpz, 1936. IV. S. 697 sq.

Об инициационных увечьях магов и кузнецов см.: *Delcourt M.* Hephaistos ou la legende du magicien. — P., 1957.

Ср. сюжеты, собранные в: *Thompson S.* Subject-Index of Folk-Literature. — Helsinki, 1932. Vol. III. P. 39 (феи-металлурги), p. 87 (карлики-кузнецы).

[149] *Tegnaeus H.* Le Heros Civilisateur... P. 16.

Ср.: *Bachtold-Staubli.* Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. S. v. Schmied, Teufel; *Beit Hedwig von.* Symbolik des Marchens. — Bern, 1952. S. 118 sq.

обладали колдун, шаман и кузнец, в христианском фольклоре считалась дьявольской: один из наиболее частых народных образов — Дьявол, изрыгающий пламя. Здесь перед нами, возможно, последняя мифологическая трансформация архетипического образа «хозяина огня».

Один-Вотан был хозяином *wut, furor religiosus (Wotan, id est furor,* писал Адам Бременский[18*]). *Wut,* как и ряд других терминов индоевропейского религиозного словаря *(furor, ferg, ménos),* означает «гнев» и «высший жар», вызванный чрезмерным поглощением сакральной силы. Воин «разогревается» во время своего инициационного поединка, он производит «жар», который может напомнить «магический жар», производимый шаманами и йогами (см. выше). В этом отношении воин похож на других «хозяев огня» — магов, шаманов, йогов, кузнецов. Отмеченные выше отношения между сражающимися богами (Баал, Индра и др.) и Божественными кузнецами (Кусар, Тваштар и др.) получают новое освещение: Божественный Кузнец работает с огнем, бог-воин своим *furor* магически производит огонь в собственном теле. Эти тесные отношения с огнем, «симпатия», — именно они сближают магико-религиозную практику во всем ее разнообразии и объединяют такие разнородные призвания, как шаман, кузнец, воин и мист.

Необходимо, кроме того, привлечь внимание еще к одной теме европейского фольклора, которая содержит мотив омоложения с помощью огня в горне[151]. Иисус Христос (или св. Петр, св. Николай, св. Илья) играют роль кузнеца, который исцеляет больных и омолаживает стариков, помещая их в раскаленный горн или выковывая на наковальне. Солдат, священник (или св. Петр и т. д.) или кузнец пытаются повторить это чудо со старухой (тещей и т. д.) и терпят плачевное поражение. Однако Иисус Христос спасает незадачливого кузнеца, воскрешая жертву из костей или из пепла. В ряде сказок Иисус приходит в кузницу, на которой висит вывеска «Здесь живет из мастеров мастер». Заходит человек подковать лошадь, и Иисус получает у мастера разрешение самому сделать эту работу; он поднимает по очереди ноги лошади, ставит на наковальню, раскаляет железо, обкладывает им копыто и прибивает гвоздями. Затем он бросает в огонь старуху (жену кузнеца, его тещу и т. д.) и кует ее на наковальне, превращая в прекрасную молодую девушку. Кузнец пытается сделать то же самое — с уже известным результатом (*Edsman,* Ignis divinus, с. 40, 82 и сл.).

Эти народные сказки еще сохраняют память о мифо-ритуальном сценарии, в котором огонь играл роль инициационного испытания, одновременно являясь средством очищения и превращения (крещение огнем в раннем христианстве и гностицизм представляют

[1] Эта тема была исчерпывающе исследована в 1949 г. К. Манстрандером и К.-М. Эдсманом («Ignis Divinus». P. 30 sq.).

один из наиболее показательных примеров такого сценария)[152]. Иисус в своих фольклорных ипостасях представлен прежде всего как «хозяин огня» и кузнец, наделенный магическими способностями, — это косвенным образом подтверждает устойчивость и бесспорность древних верований. «Хозяин огня», как и сам огонь, получает разную оценку: он может быть божественным или демоническим. Существует небесный огонь, который растекается перед Божьим престолом, в Геенне же пылает адский огонь. В средневековом фольклоре, религиозном и светском, «хозяевами огня» считаются как Иисус, так и Дьявол. Нам важно помнить, что мифологический образ кузнеца достаточно долго сохранял влияние на народное воображение, а соответствующие повествования содержали указания на инициацию. (Конечно, можно выдвигать на первый план значения, которые еще остаются очевидными или доступными пониманию слушателей сказок, однако ограничивать проблему таким образом значило бы впадать в грех чрезмерного рационализма. Сказка адресована не трезвому, секуляризованному сознанию: она воздействует на глубинные зоны души, питает и стимулирует воображение. Инициационная символика огня и кузницы, смерти и воскрешения с помощью огня, ковки на наковальне и т. д. отчетливо засвидетельствована в мифах и шаманских ритуалах (ср. выше, гл. 8). Сходные образы, вызванные к жизни сказками, воздействуют непосредственно на душу слушателей даже тогда, когда на сознательном уровне те уже не отдают себе отчета в том, каково было первоначальное значение того или иного символа.)

11. КИТАЙСКАЯ АЛХИМИЯ[1*]

Пожалуй, можно сказать, что Китай вообще не знал разрыва между металлургической мистикой и алхимией. Марсель Гране уже отметил, что даосизм «восходит к братствам кузнецов, обладателям наиболее авторитетных магических искусств и тайны первичной власти»[153]. Именно в среде даосов и неодаосов распространяется алхимическая техника. Как известно, в том, что принято называть «даосизмом», собрано и подвергнуто переоценке большое число духовных традиций незапамятных времен. Приведем лишь один пример: архаические способы возрождения стихийности и блаженства «животной жизни» были восприняты и бережно сохранены даосскими учителями; эти приемы идут по прямой от протошаманизма охотничьих народов, что уже говорит об их глубочайшей древности (ср. наш «Шаманизм», с. 402 и сл.).

[152] См.: *Edsman C.-M.* Le Bapteme de feu. - Uppsala, 1940; особенно p. 93 sq., 134 sq., 185 sq.

[153] *Granet M.* Danses et Legendes de la Chine ancienne. - P., 1928. P. 611.

Чтобы не составилось неверное представление: непрерывность не означает идентичности. «Ситуация» китайского алхимика не совпадает с «ситуацией» архаических кузнецов или мистиков. «У даосов, чей алхимический горн является наследником древней кузницы, Бессмертие (по крайней мере со времен поздней Хань) уже не результат выплавки волшебных орудий (требовавшей жертвоприношения горну): его обретает тот, кто сумел получить "божественную киноварь". Начиная с этого момента появилось новое средство для того, чтобы стать богом: достаточно было проглотить "питьевое золото", или киноварь, чтобы стать подобным богам»[154]. Алхимик, особенно в неодаосскую эпоху, старался вновь обрести ту «древнюю мудрость», которая была переделана, искажена, изуродована самой трансформацией китайского общества. Алхимик был одновременно ремесленником и ученым: его предшественники — охотники, гончары, кузнецы, танцоры, земледельцы, «одержимые» — жили в самом сердце традиций, которые передавались устно — через инициации и «тайны ремесла». Даосизм сразу же увлеченно и даже с жаром обратился к представителям этих традиций; это как раз то, что было названо пристрастием даосизма к «народным суевериям»: диетическая, гимническая, хореографическая, дыхательная техника, экстатические, магические, шаманские, духовные приемы и т. д. Все это приводит к мысли, что на «народном» уровне, где их искали, традиционные приемы уже претерпели многочисленные изменения: достаточно вспомнить отклоняющиеся от традиции приемы шаманского экстаза (ср. наш «Шаманизм», с. 398 и сл.). Даосы, однако же, ощущали под оболочкой таких «суеверий» подлинные фрагменты «древней мудрости» и прилагали старания, чтобы их собрать и освоить.

Именно в этой зоне, границы которой столь трудно определить, уцелели традиции неопровержимо древние — так как их источником были четко обозначенные духовные ситуации: экстазы и премудрости, связанные с охотничьей магией, с открытием гончарного ремесла, с земледелием, с металлургией и т. д. — в этой зоне, где еще удерживались архаические интуиция и поведение, устоявшие перед превратностями культурной истории, именно там даосы с увлечением собирали рецепты, секреты, предписания. Поэтому можно сказать, что даосские алхимики, при неизбежных инновациях, подхватывали и продолжали протоисторическую традицию. Их идеи о долголетии и бессмертии принадлежат сфере едва ли не универсальных мифологических и фольклорных традиций. Понятия «травы бессмертия», животных или растительных субстанций, обладающих «жизненной силой», носителей эликсира молодости, так же как и мифы о недоступных местах, населенных Бессмертными, составляют часть архаической идеологии, выходящей за пределы Китая. Речь не идет о

[154] *Kaltenmark M.* Le Lie-sien Tchouan. - Pekin, 1953. P. 18.

том, чтобы рассматривать их здесь. (См. несколько примеров в примечании K.) Отметим лишь, какой именно аспект интуиции, сохраненной в ее начальном состоянии в мифологиях и ритуалах плавильщиков и кузнецов, был воспринят и истолкован алхимиками. Особенно важно показать дальнейшее развитие некоторых фундаментальных идей, касающихся роста руд, естественного превращения металлов в золото, мистической ценности золота. Что же касается ритуального комплекса «кузнецы — инициационные братства — тайны ремесла», то кое-что из его структуры перешло к китайскому алхимику, да и не только к нему: инициация, проводимая учителем, и инициационная передача тайн долгое время входили в норму алхимического обучения.

Среди специалистов нет согласия относительно происхождения китайской алхимии. До сих пор дискутируется датировка первых текстов, упоминающих алхимические опыты. Согласно Дабсу, первый документ датируется 144 г. н. э.: в этом году императорский указ угрожает публичной казнью всем, кто будет схвачен за подделыванием золота[155]. Но, как убедительно показал Дж. Нидхэм[156], подделывание золота, строго говоря, не дает основания говорить о собственно алхимическом «методе». В Китае, как и в других местах, алхимия определяется двойным верованием: 1) в трансмутацию металлов в золото и 2) в «сотериологическую» ценность операций, приводящих к этому результату. Сведения, соответствующие этим двум верованиям, засвидетельствованы в Китае, начиная с IV в. до н. э. Ученые согласно считают Цзу Яня, современника Мэн-цзы, «основателем» алхимии (ср. *Dubs,* с. 77; *J. Needham,* с. 12). Во II в. до н. э. связь между изготовлением алхимического золота и достижением долголетия-бессмертия с очевидностью признается Лю Анем и другими авторами *(Needham,* с. 13).

Китайская алхимия в качестве самостоятельной дисциплины формируется, используя: 1) традиционные космологические принципы; 2) мифы, связанные с эликсиром бессмертия и Бессмертными святыми; 3) технику, направленную одновременно на продление жизни, блаженство и духовную спонтанность. Эти три элемента — принципы, мифы и техника — принадлежат протоисторическому культурному наследию, так что было бы ошибкой считать датировку первых документов, в которых они засвидетельствованы, указанием на их возраст. Взаимосвязь между «изготовлением золота», получением «напитка бессмертия» и «вызыванием» Бессмертных очевидна: Люань Дай предстает перед императором У и заверяет его в том, что может совершить эти три чуда, но ему удается только «материали-

Текст см.: *Dubs H.* Beginning of Alchemy. P. 63. Основную библиографию по китайской алхимии см. в ПриложенииJ.

Needham J. Science and Civilisation in China. Vol. V, 2. P. 47 sq. Взгляды Дж. Нидхэма на китайскую алхимию изложены в ПриложенииJ.

зовать» Бессмертных[157]. Маг Ли Чжао-цзюнь советует императору У Ди из династии Хань: «Принесите жертву горну (*цзао*), и вы сможете вызывать существа (сверхъестественные); когда вы вызовете существа (сверхъестественные), порошок киновари сможет превратиться в желтое золото; когда желтое золото будет получено, вы сможете сделать из него сосуды для еды и питья, и тогда вы получите еще большее долголетие. Когда ваше долголетие будет продлено, вы сможете увидеть блаженных *(сянь)* с острова Пэнлай, находящегося среди морей. Когда вы их увидите и совершите жертвоприношения *фэн* и *шенъ*, тогда вы не умрете» (*Сыма Цянь*. Записки, III, с. 465). Другой знаменитый персонаж, Лю Сян (79—8 до н. э.), пытался «делать золото», но потерпел неудачу (тексты см.: *Dubs,* с. 74). Несколькими веками позже самый известный китайский алхимик Баопу-цзы (псевдоним Гэ Хуна, 254—334) пытается объяснить неудачу Лю Сяна[2*], говоря, что тот не владел «настоящим лекарством» («философским камнем») и что он не был подготовлен духовно (так как алхимик в течение ста дней должен поститься, очищаться благовониями и т. д.). Трансмутацию нельзя осуществить во дворце, добавляет Баопу-цзы: надо жить в уединении, вдали от непосвященных. Книг для этого недостаточно; то, что можно найти в книгах, пригодно лишь для начинающих, остальное — тайна и передается только из уст в уста и т. д.[158].

Таким образом, поиски эликсира были связаны с поисками дальних и таинственных островов, где жили Бессмертные: встретить Бессмертных означало превзойти человеческую природу и стать причастным к вневременному и блаженному бытию. Поиски Бессмертных с дальних островов занимали первых императоров династии Цинь (219 г. до н. э. ; *Сыма Цянь,* Записки, II, с. 143, 152; III, с. 437) и императора У из династии Хань (ПО г. до н. э.; *Сыма Цянь,* III, с. 499; *Dubs,* с. бб).

Поиски золота предполагали одновременно и поиски духовной сущности. Золото обладало царственностью: оно находилось в «центре» Земли и имело мистические связи с *chüe* (реальгар или сера), желтой ртутью и Будущей Жизнью («Желтые Источники»). Именно так оно представлено в тексте 122 г. до н. э., «Хуайнань-цзы», где засвидетельствовано и верование во внезапное превращение металлов (фрагмент, переведенный Дабсом, с. 71—73). Возможно, этот текст идет из школы Цзу Яня, если не от самого Учителя (*Dubs,* с. 74). Как мы видели (см. выше, гл. 4), вера в естественное перевоплощение металлов была в Китае повсеместной. Таким образом,

[157] *Chavannes E.* Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien. - P., 1897. III. P. 479.

См. резюме, данное Дабсом на с. 79—80, и дополнительные библиографические указания в нашей «Йоге», с. 287, примеч. 1. О переводах Баопу-цзы см. ПриложениеJ.

алхимик просто ускоряет рост металлов: как и его западный коллега китайский алхимик вносит свою лепту в дело Природы, ускоряя ритм Времени. Однако не следует забывать, что трансмутация металлов в золото имеет еще и духовный аспект: золото — «совершенный» металл, «свободный от нечистоты», — алхимическая операция подспудно стремится привести природу к «совершенству», в конце концов — к ее абсолютизации и свободе. Беременность земного чрева металлами подчинена тем же временным ритмам, которые «привязывают» человека к его плотскому и жалкому состоянию: ускорение роста металлов с помощью алхимии равноценно их освобождению от власти Времени.

Золото и нефрит входят в состав космологического начала *ян* и поэтому предохраняют тело от разложения. «Если золото или нефрит положить в девять отверстий трупа, он не будет гнить», — пишет алхимик Гэ Хун. А «Тао Хунцзин» (V в.) приводит следующее уточнение: «Если при вскрытии древней могилы труп кажется живым, знайте, что и внутри тела, и снаружи находится много золота и нефрита. По обычаям династии Хань, принцев и сановников погребали в одеждах, украшенных жемчугом и нефритовыми футлярами, для того чтобы предохранить тело от разложения»[159]. По той же причине имеют особую ценность сосуды из алхимического золота: они продлевают жизнь до бесконечности. Гэ Хун пишет: «Если из этого алхимического золота вы сделаете тарелки и посуду и если вы будете есть и пить из этой посуды, вы будете жить долго»[160]. Тот же автор по другому поводу уточняет: «Истинный человек пользуется золотом потому, что он хочет, употребляя его как лекарство (то есть усваивая, как пищу), стать бессмертным»[161]. Однако, чтобы быть эффективным, золото должно быть «изготовлено», «сделано». Золото, произведенное в процессе алхимической сублимации и трансмутации, обладало высшей жизненной силой, посредством которой можно было достичь бессмертия.

Если даже трава цзи-шен может продлить жизнь,
Почему бы тебе не испробовать Эликсир?
Золото, по своей природе, не портится;
Оно к тому же из всех вещей — самое драгоценное.
Когда мастер (алхимик) добавляет его в свою пищу,
Длительность его жизни становится вечной...
Когда золотой порошок проникает в пять внутренних органов,

Laufer B. Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion. — Chicago. 1912. P. 299. Ср.: *Ware.* Nei Pien. P. 62. Чжуан Цзы принимал жидкий нефрит: он мог войти в огонь и не сгореть и получил бессмертие; см.: *Kaltenmark M.* Le Liesien Tchouan. P. 35 sq.; p. 37, примеч. 2 — еще о питье нефрита. Ср. также нашу «Йогу», с. 284, примеч. 1.

Перевод см.: *Waley A.* Notes on Chinese Alchemy. P. 4.

Перевод: *Johnson.* A Study of Chinese Alchemy. P. 71. О «питьевом золоте» см.: *Needham J.* Science. Vol. V, 2. P. 14, 68 sq., 107 et *passim.*

Туман рассеивается, как дождевые тучи от ветра...
Седые волосы вновь становятся черными;
Выпавшие зубы вновь прорезаются на своем месте.
Одряхлевший старик — снова юноша, полный желаний;
Ветхая старуха — снова молодая девушка.
Тот, чей облик изменился и кто избежал опасностей жизни,
Зовется Истинным Человеком [3].

Согласно традиции, сохраненной в «Ле сянь чжуань»[3*], «Полных жизнеописаниях Бессмертных», Вэй Бояну, автору этого восхваления Эликсира, удалось приготовить «пилюли бессмертия»: проглотив их, он, вместе с одним из своих учеников и собакой, во плоти покинул Землю и присоединился к другим Бессмертным (ср. *Giles Lionel,* Chinese Immortals, с. 67 и сл.).

«Телесное бессмертие», высшая цель даосских учителей, обычно достигалось принятием приготовленных в лаборатории эликсиров (см. *Needham.* V, 2, 93 и сл.). Специалист по «внешней алхимии» *(вай дань),* великий медик-химик VII века Сунь Сымо[4*] не подвергал сомнению ни действенность эликсиров, ни возможность их изготовления по традиционным рецептам. В «Предисловии» к своему труду «Дань цзин яо цзюэ» («Основные формулы классических алхимиков») Сунь пишет: «Я прочел одну за другой книги древних времен; все согласны в том, что появление крыльев на теле адепта и его поднятие в воздух — результат действия Эликсира. Читая об этом, я всегда ощущал в сердце жгучее желание. Я сожалел лишь об одном — о том, что божественный Путь столь далек, а тропа сквозь облака столь недоступна. Я тщетно глядел на небо, не зная, как его достичь. Я начал разрабатывать способы приготовления эликсиров посредством циклической трансмутации и укрепления субстанций в огне, а также посредством формул, дающих возможность изготовить питьевой нефрит и жидкое золото. Но способы эти темны и сложны, запутанны и непредугадываемы. Как может понять их тот, кто не обладает оккультными способностями?» (перев. см.: *Sivin,* Chinese Alchemy, с. 146–148). Однако далее в «Предисловии» Сунь успокаивает читателя: «Я сам проверил многочисленные алхимические формулы, собранные в этой книге, и всегда с самыми лучшими результатами. Если выполнять их правильно, успех обеспечен» *[Sivin,* с. 150).

До последнего времени европейские ученые рассматривали «внешнюю алхимию», или «ятрохимию» *(вай дань),* как «экзотерическую», а «внутреннюю алхимию», или йогическую (мэм *дань),* как «эзотерическую». Если в отношении некоторых поздних авторов эта дихотомия верна (ср. с. 102), то сначала *вай дань* была «столь же эзотерична, как и ее йогическое соответствие» *(Sivin,* с. 15, примеч.

«Цзян Тун Чжи», XXVII— trad. *Waley.* Notes on Chinese Alchemy. P. 11. Этот первый полностью посвященный алхимии трактат был написан в 142 г. до н. э. Вэй Бонном. Он был переведен на английский Лу-цяном У, с предисловием Т. Л. Девиса; см. ПриложениеJ и нашу «Йогу», с. 285, примеч. 1.

18). В самом деле, как мы только что видели, Сунь Сымо, знаменитый представитель «внешней алхимии», полностью вписывается в эзотерическую даосскую традицию.

Алхимик усваивает традиционное отождествление микрокосма и макрокосма, столь близкое китайскому мышлению. Универсальная пятерка *у-син* (вода, огонь, дерево, золото, земля) находит соответствие в органах человека: сердце — и субстанция огня, печень — и субстанция дерева, легкие — и субстанция металла, почки — и субстанция воды, желудок — и субстанция земли (тексты см.: *Johnson,* с. 102). Микрокосм, являющийся человеческим телом, в свою очередь описывается в алхимических терминах. «Огонь сердца красен, как киноварь, а вода почек черна, как свинец», пишет биограф знаменитого алхимика Люя Дэ[5*] (VIII в. до н. э.)[163]. Тождественный макрокосму человек содержит в своем собственном теле все элементы, составляющие Космос, и все жизненные силы, обеспечивающие его периодическое обновление. Речь идет только об усилении некоторых субстанций. Отсюда — значимость киновари[6*], вытекающая не столько из ее красного цвета (цвет крови, жизненного начала), сколько из того, что помещенная в огонь киноварь производит ртуть. Следовательно, она заключает в себе тайну возрождения через смерть (поскольку сожжение символизирует смерть). Тем самым она может обеспечить непрерывную регенерацию тела человека и в конечном счете принести бессмертие. Баопу-цзы пишет, что если три фунта киновари смешать с фунтом меда и если высушить эту смесь на солнце, чтобы потом приготовить из нее пилюли размером с конопляное зерно, то десять таких пилюль, принятые в течение года, сделают седые волосы черными и восстановят выпавшие зубы, а если принимать их больше года, то можно достичь бессмертия (текст см.: *Johnson,* с. 63; ср. *Ware.* The Nei P'en, с. 74 и сл.).

Собрание легендарных жизнеописаний даосских Бессмертных «Ле сянь чжуань», приписываемое Лю Сяну (77 — 6 г. до н. э.), но, бесспорно, переработанное в I в. н. э., — один из древнейших текстов, упоминающих киноварь в качестве средства для обеспечения долголетия. «Во времена первых Ханей алхимики использовали киноварь для получения золота (его не принимали внутрь, а делали из него магический сосуд: промежуточный этап). Однако начиная с первых веков нашей эры стали полагать, что принятие киновари может сделать все тело красным» *[Max Kaltenmark.* Le Lie-sien Tchuan, с. 18 — 19). Согласно «Ле сянь чжуань», один правитель «принимал киноварь внутрь в течение трех лет, после чего покрылся легкой пыльцой божественной киновари. Принимая ее в течение пяти лет, он приобрел способность летать» *{Kaltenmark,* с. 146 — 147). Чэ Фу[7*] «умел изготовлять ртуть и очищать киноварь, которую принимал с селитрой:

[163] Цит. по: *Martin W. A.* The Lore of Cathay. - N. Y.; Chicago, 1901. P. 60.

после тридцати лет (такого режима) он сделался похожим на подростка, его волосы были совсем красными» (*Kaltenmark*, с. 271).

Однако киноварь может быть создана и внутри человеческого тела, особенно посредством дистилляции спермы. «Даос, подражая животным и растениям, подвешивается вниз головой, переводя в мозг эссенцию своей спермы»[164]. Дан-тянь, знаменитые «поля киновари», находятся в самых потаенных местах мозга и чрева: именно там алхимически изготовляется эмбрион бессмертия. Другое название этих «полей киновари» — Куньлунь[8*]. Куньлунь — одновременно и Гора Западного моря, где пребывают Бессмертные, и тайный уголок мозга, содержащий «комнату, подобную пещере» (*дунфан* — термин, обозначающий кроме того свадебную спальню), и «нирвану» (*непань*). «Чтобы попасть туда с помощью мистической медитации, надо прийти в "хаотическое" состояние (*хунь*), похожее на первичное, райское, "неосознанное" состояние несотворенного мира» (*R. Stein,* с. 54).

Два момента заслуживают нашего особого внимания: 1) отождествление мифологической Горы Куньлунь с потаенными уголками мозга и чрева; 2) роль, приписываемая достигнутому через медитацию «хаотическому» состоянию, которое позволяет проникнуть в тайные уголки «полей киновари» и таким образом делает возможным алхимическое изготовление эмбриона бессмертия. Идентификация Горы Куньлунь и человеческого тела подтверждает то, что мы уже многократно подчеркивали: даосская алхимия подхватывает и продолжает незапамятную традицию, содержащую рецепты долголетия и приемы мистической физиологии. Действительно, Гора Западного моря, резиденция Бессмертных, является традиционным и очень древним образом «Малого Мира», Вселенной в миниатюре. Гора Куньлунь состоит из двух «этажей»: конус, поставленный на перевернутый конус[165], — так же, как и горн алхимика. Но и калебаса также состоит из двух поставленных один на другой шаров — значит, и калебаса представляет собой космос в миниатюре и играет важную роль в даосской идеологии и фольклоре. В этом «бутылочном» микрокосме заключен источник Жизни и Молодости. Тема «Вселенная в форме калебасы», бесспорно, относится к древности[166]. Поэтому значимо то, что алхимический текст объявляет:

[164] *Stein R.* Jardins en miniature d'Extrême-Orient. P. 86.

О предыстории этой символики см.: *Heintze C.* Tod, Auferstehung, Weltordnung. - Zurich, 1955. S. 33 sq., 160 sq. et *passim*.

Ср.: *R. Stein*. Jardins en miniature. P. 45 sq. Тема райского жилища, блаженного и обладающего магическими свойствами, с древних времен связывается с мотивом калебасы или сосуда с узким горлом *[Stein R.,* с. 55). Маги, алхимики каждый вечер скрываются в калебасе *[Stein R.,* с. 57 и *сл.*). Типовая модель калебасы — пещера, обитель Бессмертных и тайное убежище. Именно во мраке пещеры адепт приобщался к таинствам. «Тема инициации столь тесно связана с пещерой, что *tong* («пещера») стало означать «таинственный, глубокий, трансцендентный» (*Stein R.*, с. 44). «Вход в пещеры (о рае — отдельно) труден. Это

«Тот, кто изготовляет киноварь (т. е. пилюлю бессмертия), берет за образец Небо и изображает землю. Он ищет их, обращаясь к себе самому, и тогда вдруг обнаруживает в своем теле Небо в форме (бутылочной) Тыквы»[167]. Действительно, когда алхимик достигает «хаотического» состояния бессознательности, он проникает «в самые потаенные уголки сущего, пространство, величиною в дюйм, в квадрате и в окружности» (*R. Stein,* с. 59). Итак, это внутреннее пространство имеет форму бутыли.

Что же касается «хаотического» состояния, достигаемого посредством медитации и необходимого для алхимических опытов, оно интересует нас по многим причинам. Прежде всего, из-за сходства этого «бессознательного» состояния (сравнимого с состоянием эмбриона или яйца) с *materia prima, massa confusa*[10] западной алхимии, на чем мы остановимся позже. *Materia prima* должна пониматься не только как первичное состояние субстанции, но и как внутренний опыт алхимика. Сведение материи к ее первичному состоянию абсолютной недифференцированности соответствует в плане внутреннего опыта возвращению к эмбриональной, пренатальной стадии. Тема омоложения и долголетия через *regressus ad uterum* («возвращение во чрево») является лейтмотивом даосизма. Наиболее распространенный метод — «эмбриональное дыхание» (*май-си*). Но того же возврата в стадию эмбриона добивается и алхимик сплавлением соответствующих ингредиентов в своем горне. Текст современного синкретического даосизма выражает это следующим образом: «вот почему (Будда) *Жулай (=Tathagata)*[11*] в своем великом милосердии показал способ (алхимической) работы с огнем и научил людей *снова возвращаться* в материнское чрево, чтобы восстановить свою природу (истинную) и (полноту) предназначенной судьбы» (цит. по: *Stein R.*, с. *97).*

Добавим, что это «возвращение в материнское чрево», воспетое как даосскими авторами, так и западными алхимиками (с. 131 и сл.), есть не что иное, как развитие более старого и более распространенного представления, засвидетельствованного уже на архаических уровнях культуры: исцеление через символическое возвращение к началу Мира, т. е. через повторение Космогонии[168]. Многие архаичные терапии включают ритуальное повторение Творения Мира, которое позволяет больному родиться заново и таким образом возобновить свое существование с нетронутым запасом жизненных сил. Даосы и китайские алхимики подхватили и усовершенствовали этот традиционный метод: вместо того чтобы ограничить его применение

закрытые сосуды с узким горлом, в форме фляги» (S. 45). О «небесной пещере» см.: *Soymie Michel.* Le Lo-Feou Chan. P. 88-96.

Комментарий, цит. по: «Пэй-вэнь юнь-фу» (перев. Р. Штейна). С. 59.

Ср.: *Eliade M.* Kosmogonische Mythen und magische Heilung. — Paideuma 1956. 6. S. 194–204; *Aspects du mythe.* P. 37 sq. О *regressus ad uterum* в ведийском ритуале и индийской медицине см. далее.

лечением разных конкретных болезней, они приложили его прежде всего к исцелению человека от действия Времени, т. е. от старости и смерти.

Начиная с определенной эпохи внешняя алхимия *(вай дань)* рассматривается как «экзотерическая» и противопоставляется внутренней алхимии йогического типа *(нэй дань),* единственной, провозглашенной «эзотерической». *Нэй дань* становится эзотерической постольку, поскольку эликсир изготовляется в теле самого алхимика с помощью мистической физиологии, без растительных или минеральных субстанций. Пэн Сяо, живший в конце IX и в первой половине X в., в своем комментарии к трактату «Цзань тун ци» проводит четкое различие между экзотерической алхимией, которая имеет дело с конкретными субстанциями, и алхимией эзотерической, которая использует только «души» этих субстанций (*Waley,* Notes, с. 15). Такое различение было сделано задолго до этого Хуэйсы (515 — 577 г.). «Эзотерическая» алхимия ясно изложена в «Трактате о Драконе и Тигре» Су Дун-по, написанном в 1110 г. «Чистые» трансцендентные металлы отождествляются с разными частями тела, а алхимические процессы вместо того, чтобы проводиться в лабораториях, протекают в теле и в сознании экспериментатора. Су Дун-по говорит так: «Дракон — это ртуть. Он — семя и кровь. Он выходит из почек и сохраняется в печени <...>. Тигр — это свинец. Он — дыхание и телесная сила. Он выходит из духа и сохраняется в легких <...>. Когда дух движется, дыхание и сила действуют одновременно с ним. Когда почки раздуваются, семя и кровь текут одновременно с ними»'[69].

Переход алхимии в технику аскезы и созерцания достигает полноты в XII в., когда расцветают школы дзен. Основной представитель даосско-дзенской алхимии — Гэ Чанкэн, известный также под именем Ячжуань. Вот как он определяет три метода эзотерической алхимии *(Waley,* Notes, с. 16 и сл.): «В первом тело играет роль элемента свинца, а сердце — элемента ртути; «медитация» (*dhyвna*) поставляет необходимую (для алхимического опыта) жидкость, а искры ума — необходимый огонь». Гэ Чанкэн добавляет: «Благодаря этому методу беременность, которая обычно длится десять месяцев, может завершиться в мгновение ока». Уточнение раскрывает все; как отмечает Уэйли, китайский алхимик считает, что процесс вынашивания ребенка, может привести к получению Философского Камня. Аналогия между беременностью и изготовлением Камня имплицитно присутствует в сочинениях западных алхимиков (говорится, например, что огонь под сосудом должен гореть непрерывно в течение сорока недель, — время, необходимое для созревания человеческого эмбриона).

Цит. по: *Waley.* Notes of Chinese Alchemy. P. 15; см. также: *Wu Lu-Ch'iang, Davis T. L.* An ancient chinese treatise on alchemy. P. 255 (ch. LIX, *Ts'an T'ung Ch'i).*

Метод, предписанный Гэ Чанкэном, являет собой слияние многих традиционных представлений, часть из которых принадлежит глубокой древности; в них содержится прежде всего уподобление руд и металлов организмам, которые «растут» в Земле, подобно эмбриону в материнском лоне; далее — мысль о том, что Эликсир (=Философский Камень) обладает одновременно свойствами металла и свойствами эмбриона; наконец, мысль о том, что процессы роста (соответственно металла и эмбриона) могут быть чудесным образом ускорены, и, таким образом, созревание и совершенство достигается не только на минеральном уровне жизни (т. е. при производстве золота), но также — и особенно — на уровне человека, при изготовлении Эликсира бессмертия; ведь, как мы видели, благодаря тождеству микрокосм — макрокосм соответствуют друг другу и оба уровня — минеральный и человеческий. Из того, что алхимические процессы происходят в самом теле посвященного, вытекает, что «достижение совершенства» и трансмутация металлов в реальности соответствуют совершенствованию и трансмутации человека. Кстати, в традиционной китайской системе тождества Человек — Вселенная подразумевалось практическое применение эзотерической алхимии: работая на одном определенном уровне, добивались результатов для всех связанных с ним уровней.

Два других метода эзотерической алхимии, предписанные Гэ Чанкэном, представляют собой варианты аналогичного процесса. Если, по первому методу, тело уподоблялось свинцу, сердце — ртути, а основные алхимические элементы пробуждались и оживали на физическом и анатомическом уровне человеческого существа, то, по второму методу, этими уровнями были физиологический и психический: вместо элемента свинца теперь выступает дыхание, вместо элемента ртути — душа. Это означает, что алхимическое действие осуществляется в процессе работы над дыханием и психическими состояниями, т. е. с применением определенных приемов йоги (задержка дыхания, контроль и остановка психо-ментального процесса). Наконец, по третьему методу, сперма соответствует элементу свинцу, а кровь — элементу ртути, почки занимают место элемента воды, а дух — элемента огня.

Как не увидеть в этих последних методах китайской эзотерической алхимии ряд поразительных совпадений с индийской йогическо-тантристской техникой? Это завуалированно признает и Гэ Чанкэн: «Если нам возразят, что это тот же самый метод, что и у дзенбуддистов, мы ответим, что под Небом не существует Двух путей и что у Мудрецов всегда одно сердце» (*Waley*, с. 16). В особенно сильной степени может быть заподозрен в индийском происхождении сексуальный элемент. Добавим, что взаимопроникновение алхимических методов и йогическо-тантристской техники (содержащей как остановку дыхания, так и «неподвижность семени») осуществляется «в обе стороны»: если китайские алхимики заимствуют методы, ха-

рактерные длядаосских школ с тантристским уклоном, то эти последние в свою очередь используют алхимическую символику (уподобляя, например, женщину алхимическому тиглю и т. д.)[170].

Что же касается техники ритмизации, приводящей к остановке дыхания, то она входила в состав китайской алхимической науки уже на протяжении веков. Баопу-цзы пишет, что омолаживание достигается остановкой дыхания на срок тысячи ударов сердца: «Когда старик достигнет этой стадии, он превратится в юношу»[171]. Под индийским влиянием некоторые неодаосские секты, совершенно так же, как тантристские секты «левой руки», рассматривали остановку дыхания как способ остановки семени и психоментального процесса; у китайцев одновременная задержка дыхания и семени обеспечивала долголетие[172]. Однако поскольку Лао-цзы и Чжуан-цзы уже знали «методическое дыхание» и поскольку «эмбриональное дыхание» превозносилось другими даосскими авторами[173], мы вправе признать автохтонность их дыхательной техники: она, как и другие виды китайской духовной техники, брала начало в протоисторической традиции, о которой мы упоминали и которая среди прочего включала рецепты и упражнения для достижения совершенной спонтанности и жизненного блаженства. Цель «эмбрионального дыхания» заключалась в имитации дыхания плода в материнском лоне. «Возвращаясь к основе, обращаясь к началу, человек прогоняет старость, возвращается к состоянию плода» — так написано в «Тай-си коу цзюэ»

[170] Ср.: нашу «Йогу», с. 396. *Van Gulik R. H.* Erotic color prints. P. 115 sq. Джунь Чэн-кун в совершенстве владел методом «восстанавливать и вести» • (выражение, часто употребляемое для обозначения даосской сексуальной техники, «приемов спальни»). «Он черпал суть в таинственном Женском начале; его принцип состоял в том, что Жизненные Духи, обитающие в Долине, не умирают, потому что ими поддерживается жизнь и питается дыхание. Седые волосы у него снова стали черными, выпавшие зубы снова выросли. Приемы у него были те же, что и у Лао-цзы. Говорят также, что он был учителем Лао-цзы» (*Kaltenmark M.* Le Lie-sien Tchouan. P. 55–56). У Лао-цзы таинственное Женское Начало означает Долину, из которой вышел мир; ср.: *Stein R.* P. 98. Однако в только что процитированном тексте это выражение прилагается к микрокосму и Имеет точное физиологическое значение *(Kaltenmark M.,* p. 56, п. 3). Прием состоял в том, чтобы брать жизненную энергию от женщины, с которой была ,. близость: «эта энергия, идущая от самих источников жизни, приносила большое долголетие» *(Kaltenmark M.,* p. 57). Гэ Хун утверждает, что было более десяти 'авторов, описывающих даосскую сексуальную практику, и что суть всех этих Методов состояла в том, чтобы «вернуть эссенцию для восстановления мозга». Ср. еще: *Kaltenmark M.* P. 84, 181-182.

Перев. см.: *Johnson.* A Study of Chinese Alchemy. P. 48. Ср.: *Ware.* Nei Pier. P. 59 sq.

[172] См. нашу «Йогу», с. 395 и сл.

[173] См. тексты, собранные в нашей «Йоге», с. 71 и сл. Древность дыхательной , техники в Китае была недавно подтверждена открытием надписи эпохи Чжоу; ср.: *Wilhelm H.* Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik. — Monumenta Serica. 1948. 12. S. 385-388.

(«Устные формулы эмбрионального дыхания»)[174]. И мы сейчас увидим, что этого «возвращения к истокам» алхимик пытался достичь и другими способами.

12. ИНДИЙСКАЯ АЛХИМИЯ

Алхимия как духовная техника засвидетельствована и в Индии. В других работах мы рассматривали ее многочисленные схождения с хатха-йогой и тантризмом[175], напомним лишь самое основное. Речь пойдет прежде всего о йогах-алхимиках в «народной» традиции, зафиксированной как арабскими, так и европейскими путешественниками: они, меняя ритм дыхания (*prânâ-yâma*) и используя растительные и минеральные снадобья, достигали как бесконечного продолжения юности, так и трансмутации обычных металлов в золото. Во многих легендах говорится о йогическо-факирских чудесах алхимиков: они летают по воздуху, становятся невидимыми и т. д. (см.: «Йога», с. 276; ср. Приложение L). Заметим мимоходом, что «чудеса» алхимиков являются по преимуществу йогическими «могуществами» *[siddhi)*.

Симбиоз тантристской йоги и алхимии засвидетельствован и письменной традицией, которая состоит из санскритских и туземных текстов. Нагарджуна, известный философ-мадхьямик[1*], считается автором многих алхимических трактатов; среди *сиддхи,* достигнутых йогами, фигурирует превращение металлов в золото; самые известные тантристские *сиддха* (Шапари, Камари, Вьяли и т. д.) одновременно и известные алхимики; *самараса,* специфическая техника школы Натха Сиддха, является алхимической; наконец, в своем «Sarva-darçana-samgraha» Мадхава выделяет в алхимии (*raseçvara dargana,* досл. «наука ртути») ветвь хатха-йоги: «Меркуриева [ртутная] система (*расаяна*) не должна рассматриваться только как похвала металлу, потому что это быстрый способ — сохраняя тело — достигнуть высшей цели, то есть освобождения». И в алхимическом трактате «Расасиддханта», который цитирует Мадхава, говорится: «Освобождение жизненного духа (*йива*) изложено в меркуриевой системе»[176]

История термина *расаяна,* «алхимия», особенно поучительна. Слово *rasa,* буквально «сок», стало означать ртуть (аль-Бируни ошибочно переводил его как «золото»); следовательно, *rasdyana* означает «путь (или знак) ртути». И в традиционной индийской медицине (Аюрведа) раздел, посвященный омоложению, называется именно *расаяна.* Более того, курс лечения больных и особенно омолаживания

[174] Перев. см.: *Maspéro H.* Les procédés de «Nourrir le Principe vital» dans la religion taoïste ancienne. -JA. 1937. P. 198.

См.: *Eliade M.* Le Yoga. Immortalite et Liberté. P. 274 sq.

[176] См. тексты в нашей «Йоге», с. 281-282.

стариков состоит главным образом в том, что пациента на определенный срок изолируют в темной комнате. Во время этого пребывания в темноте пациент переживает *regressus ad uterum*, который дает ему «новое рождение». По сути дела, этот медицинский ритуал продолжает архаическую инициационную церемонию, а именно *дикса* («посвящение»). Посвящаемого запирают в особом помещении, где «жрецы превращают его в эмбрион» (*«Aitareya-Brâhmana»*, I, 3), чтобы обеспечить ему новое рождение в небесном мире (*«Çatapatha-Brâhmana»*, VII, 3, 1, 12) и «уподобить его богам» *(там же,* I, 1, 8)[177]. Итак, древний инициационный ритуал, изображавший символическое возвращение к эмбриону, за которым следовало возрождение на более высоком духовном уровне («обожествление», «бессмертие»), в традиционной медицине был истолкован как способ омоложения и обозначен термином, который в конце концов стал обозначать алхимию. Так же, как и в Китае, индийская алхимия связана с архаическими ритуалами «достижения бессмертия», «обожествления» и с методами омоложения с помощью растений и минеральных субстанций.

Не может не прийти на ум ряд сходств между йогой, особенно хатха-йогой и алхимией. Прежде всего, это очевидная аналогия между йогом, воздействующим на свое собственное тело и свою психоментальную жизнь, с одной стороны, и алхимиком, который воздействует на субстанции, — с другой: и тот и другой стремятся «очистить» эту «нечистую материю», «довести ее до совершенства» и в конце концов превратить в «золото». А мы уже видели (43), что «золото — это бессмертие»: это совершенный металл, и его символика сливается с символикой чистого, свободного и бессмертного Духа, который йог с помощью аскезы пытается «извлечь» из психоментальной жизни, «нечистой» и рабской. Иными словами, алхимик надеется прийти к тем же результатам, что и йог, «устремляя» свою аскезу на материю: вместо подчинения (своего) тела и психоментальной жизни суровым правилам йоги, чтобы тем самым отделить Дух (*пуруша*) от любого действия, принадлежащего сфере Субстанции *(пракрити*[2]*"),* алхимик подвергает химическим операциям, аналогичным аскетическим «очищениям» и «мучениям», металлы. Дело в том, что существует полное единство между физической материей и психосоматическим телом человека: оба они — продукты первичной Субстанции *(пракрити)*. Между самым бросовым металлом и самым утонченным психо-ментальным опытом нет разрыва единства. И если в постведическую эпоху от

См. наши работы: «Naissances mystiques». P. 115 sq. и «Histoire des croyances et des idees religieuses». I. P. 233 sq. Ср.: *Rosu Arion*. Considérations sur une technique du *rasdyana* ayurvedique. — IIJ, 1975. 17. P. 1—29, особенно p. 4—5. О *regressus ad uterum* («возвращение во чрево») в даосизме и в китайской алхимии см. выше.

«интериоризации» обрядов и от физиологических действий (еда, сексуальность и т. д.) стали ожидать результатов, затрагивающих духовное состояние человека, то, по логике, к аналогичным результатам должны были прийти, «интериоризируя» действия над материей: аскеза, «направленная» алхимиком на материю, в общем соответствовала «интериоризации» лабораторных опытов.

Эта аналогия между двумя методами верифицируется всеми видами йоги, даже «классической» йогой патанджали. Что же касается разных видов тантристской йоги, то их сходство с алхимией еще более очевидно. Действительно, хатха-йог и тантрист стремятся превратить свое тело в нетленное, называемое «божественным телом», «телом знания», «совершенным телом» или, в других контекстах, телом «освобожденного в жизни». Алхимик, со своей стороны, добивается трансмутации тела и стремится бесконечно продлить его юность, силу и гибкость. В обоих случаях — и в тантра-йоге и алхимии — процесс трансмутации тела заключает в себе испытание инициационными смертью и воскрешением (ср. нашу книгу «Йога», с. 272 и сл.). К тому же и тантрист и алхимик стремятся покорить «материю»: они не уходят от мира, как аскет или метафизик, но мечтают завоевать мир и изменить его онтологический порядок. Короче говоря, есть основания видеть параллель в тантристской *садхана* и в деятельности алхимика: усилия, направленные на освобождение от законов Времени, «обезусловливание» своего существования и достижение абсолютной свободы.

Трансмутация металлов может быть причислена к «свободам», которых алхимик стремится достичь: он активно вмешивается в деятельность Природы (*пракрити*); в определенном смысле можно сказать, что он принимает участие в ее «искуплении». (Нет необходимости уточнять, что в данном случае термин не имеет отношения к христианской теологии.) С точки зрения санкхья-йоги[3*], дух (*пуруша*), отвоевавший свою самостоятельность, одновременно освобождает и часть *пракрити,* так как позволяет материи, образующей его тело и психо-ментальную жизнь, рассосаться, достичь первоначального состояния Природы, иначе говоря, абсолютного покоя. Трансмутация же, производимая алхимиком, ускоряет темп медленных трансформаций Природы и тем самым помогает ей освободиться от ее собственной участи, точно так же, как йог, выковывая себе «божественное тело», освобождает Природу от ее собственных законов: ведь ему удается изменить ее онтологический статус, преобразовать неустанное становление Природы в парадоксальное и непредставимое статическое состояние (состояние, принадлежащее образу жизни Духа, а не изменчивости жизни и живой материи).

Все это станет понятнее, если анализировать алхимическую технику, идеологию и символику в их йогическо-тантристском контексте и если учитывать индийскую духовную предысторию, с ее верой в

человеко-богов, магов и бессмертных. Тантристская йога и алхимия усвоили и переработали эти мифы и ностальгические воспоминания точно так же, как даосизм и алхимия — многие старинные традиции в Китае. Единство разных видов индийской мистической техники мы рассмотрели в предыдущей работе (ср. «Йога», с. 292 и сл., и др.), так что нет необходимости возвращаться к этому здесь.

Проблема исторических корней индийской алхимии еще не получила окончательного разрешения. Если верить ряду ориенталистов (Кейт, Людерс) и большинству историков науки (Руска, Стейплтон, Мюллер, фон Липпманн), алхимия была принесена в Индию арабами: они ссылаются прежде всего на важность для алхимии ртути и на ее позднее появление в текстах[1*8]. Однако ряд авторов (например, Хёрнле) говорит, что ртуть засвидетельствована уже в «Манускрипте Бауэра», IV в. н. э. С другой стороны, большое количество буддийских текстов, датированных II–V вв., содержит упоминания о превращении металлов и руд в золото. В «Аватамсака-сутре» (II–IV в.) говорится: «Существует сок Хатака. Один *лян* этой жидкости может превратить тысячу *лян* бронзы в чистое золото». «Махапрайнаараитопадеша» (переведенная на китайский в 402—405 гг.) уточняет: «При помощи снадобий и заклинаний можно превратить бронзу в золото. При правильном применении снадобий серебро может быть превращено в золото, а золото — в серебро. Своей духовной силой человек может превратить глину или камень в золото». Наконец, «Махапрайнапарамитопадеша» Нагарджуны, переведенная на китайский Кумарадживой (397—400 гг., т. е. за добрых три века до возникновения арабской алхимии, которая начинается с Джабира ибн Хайана (около 760 г. н. э.), включает в *сиддхи* («чудесные могущества») превращение «камня в золото и золота в камень». Нагарджуна объясняет, что превращение субстанций может быть достигнуто как при помощи трав (*осадхи*), так и «силой *самадхи*», т. е. йогой *(Eliade,* Le Yoga, с. 278-279).

Короче говоря, в Индии вера в трансмутацию, точно так же как и вера в возможность бесконечного продолжения человеческой жизни, предшествовала появлению арабских алхимиков. Трактат Нагарджуны говорит об этом достаточно ясно: превращение может быть осуществлено или с помощью снадобий, или с помощью йоги; алхимия же, как мы видели, естественным образом вписывается в круг наиболее аутентичной «мистической» техники. Зависимость индийской алхимии от арабской культуры не очевидна: алхимическая идеология и техника встречаются в среде аскетов и йогов, которых со времени вторжения мусульман в Индию исламское влияние затронуло очень мало. Алхимические тантры обнаруживаются как раз в тех областях, куда ислам почти не проникал, в Непале и у та-

[1*8] См. библиографию в нашей «Йоге», с. 278 и сл., 398 и сл. См. также Приложение L.

милов. Даже если предположить, что ртуть была принесена в Индию мусульманскими алхимиками, это не означает, что тогда же зародилась и индийская алхимия: она существовала на протяжении нескольких веков в единстве техники и идеологии тантристской йоги. Ртуть присоединилась к списку субстанций, уже известных индийским алхимикам и использовавшихся ими. Остается предположить, что опыты с ртутью должны были привести к зачаткам предхимии, которая постепенно развивалась параллельно с традиционной индийской алхимией.

Рассмотрим несколько собственно алхимических текстов; на первый взгляд менее темные, чем труды западных алхимиков, они, тем не менее, не раскрывают истинные тайны алхимических операций. Нам, однако, достаточно того, что они бросают свет на уровень, где располагаются алхимические опыты, и позволяют определить их цели. «Расаратнакара», трактат, приписываемый Нагарджуне, так описывает адепта: «умный, преданный своей работе, безгрешный и управляющий своими страстями»[179]. «Расаратнасамуччая» (VII, 30) еще более точна: «Только тот, кто любит правду, кто победил искушение, поклоняется богам, в совершенстве владеет собой и привык жить в соответствии с особой диетой и режимом, только он может заниматься алхимическими опытами» *(Ray P. C.*, I, с. 117). Лаборатория должна быть расположена в лесу, вдали от любого нечистого присутствия («Расаратнасамуччая», см.: *Ray,* I, с. 115–116). Тот же текст (книга VI) предписывает ученику уважать своего учителя и почитать Шиву, потому что алхимия была дана самим богом Шивой; кроме того, он должен сделать из ртути фаллос для Шивы и принимать участие в определенных эротических ритуалах *(Ray,* I, с. 115–116); это как нельзя более ясно иллюстрирует алхимико-тантристский симбиоз.

«Рудраямала-тантра» называет Шиву «богом ртути» *(Ray,* II, 19). В «Кубджика-тантре» Шива говорит о ртути как о своем порождающем начале и восхваляет ее эффективность, когда она была «фиксирована» шесть раз. Словарь Махешвары (XII в.) указывает для ртути и слово *харабиджа* (букв. «семя Шивы»). Кроме того, в ряде тантр ртуть считается «порождающим началом» всех живых существ. Что же касается ртутного фаллоса для Шивы, то многие тантры описывают способ его изготовления[180].

Наряду с химическим значением «фиксации» (или «смерти» ртути), в этом есть, конечно, и чисто алхимический смысл, т. е. — для

[179] *Ray P. C.* A History of Hindu Chemistry. II. P. 8. На следующих страницах мы обратимся к текстам, собранным и опубликованным П.-Ч. Раем. Следует учитывать, что П.-Ч. Рай, сам известный химик и ученик Марселена Бертло, отдавал предпочтение тем работам, которые, как ему казалось, были в родстве с предхимией.

[180] *Ray P. C.* II. Введение. С. 79. Об «очищении» и «фиксации» ртути см-: *P. C. Ray.* I. P. 130 sq.; о способах «убивать» металлы см.: Там же. С. 246 и сл.

— йогическо-тантристский. Уменьшение текучести ртути равнозначно парадоксальному превращению психо-ментального потока в «неподвижное сознание», лишенное всякого изменения и соответственно длительности. В терминах алхимии «фиксировать» или «убить» ртуть означает достичь *читтавриттинироддха* (подавление состояний сознания), конечной цели йоги. Отсюда — безграничные возможности фиксированной ртути. «Suvarna-tantra» утверждает, что, вкусив «убитой ртути» *(наштапишта),* человек становится бессмертным; небольшое количество такой «убитой ртути» может сделать золотом в 100 000 раз большее количество ртути. Даже моча и экскременты алхимика, питавшегося такой ртутью, могут превратить медь в золото[181]. «Какачандешваримата-тантра» утверждает, что «убитая ртуть» производит в тысячу раз большее количество золота, а смешанная с медью превращает ее в золото (текст, воспроизведенный в *Ray,* II, с. 13). «Рудраямала-тантра» (I, 40) описывает *наштапишту* как субстанцию без блеска и текучести, менее тяжелую, чем ртуть, менее окрашенную и т. д. В том же тексте объявляется, что алхимический процесс «убийства» ртути был изобретен Шивой и тайно передавался от одного поколения посвященных к другому[182]. Согласно «Расаратнасамуччая» (I, 26), человек, усваивая ртуть, избегает болезней, вызванных грехами его предыдущих существований *(Ray,* I, с. 78). «Расаратнакара», III, 30—32, упоминает эликсир, извлеченный из ртути для превращения человеческого тела в божественное тело *(Ray,* II, с. б). В том же тексте Нагарджуна обещает дать целебные средства для «уничтожения морщин, седых волос и других признаков старости» *(Ray,* II, с. 7). «Минеральные препараты с одинаковой эффективностью действуют и на металлы, и на человеческое тело» *(Ray,* там *же).* Эта излюбленная метафора индийских алхимиков иллюстрирует одну из их основных концепций: как и человеческое тело, металлы могут быть «очищены» и «обожествлены» ртутными препаратами, которые передают им спасительные добродетели Шивы, поскольку для всего тантристского мира Шива — бог освобождения. «Расарнава» предписывает применять ртуть сначала на металлах, а потом на человеческом теле[183]. Если верить «Расахрадая-тантре», алхимия может излечить даже проказу и вернуть старикам молодость *(Ray,* II, с. 12).

Текст опубликован Раем (II, 28—29); «Йогататтва-упанишада» (73 сл.) включает в йогические *сиддхи* способность «превращать железо или другие металлы в золото, вводя в него экскременты»; ср. нашу «Йогу», с. 138. О *наштапишта* ср. также «Расарнава», XI, 24, 197—198 *(Ray,* I, с. 74—75) и «Расендрачинтамани» *(Ray,* II, 16).

См. фрагмент, опубликованный Раем (II, 21). Ср. миф о «передаче доктрины» у тантристских *сиддха* в нашей «Йоге», с. 305 и сл.

Текст, цитируемый Мадхавой в его «Сарва-даршана-самграха» (edition Anandâshrama Series). P. 80.

Этих цитат, число которых можно легко увеличить, достаточно чтобы выявить характер индийской алхимии: она — не предхимия а техника, сходная с другими методами «тонкой физиологии», выработанными хатха-йогой и тантризмом, и преследующая ту же цель-трансмутацию тела и достижение свободы. Это содержится даже в таком трактате, как «Расендрачинтамани», где дано наибольшее число указаний по изготовлению и применению «убитой ртути». Вот основной фрагмент: «Когда ртуть убита равным количеством очищенной серы, она становится в сто раз сильнее; когда она убита двукратным количеством серы, она излечивает проказу; убитая трехкратным количеством, излечивает умственную усталость; убитая четырехкратным количеством, делает седые волосы черными и уничтожает морщины; убитая пятикратным количеством, излечивает чахотку; убитая шестикратным количеством, становится панацеей от всех человеческих болезней» (текст опубликован: *Ray,* II, с. 55–56). Сразу становится понятной «мистическая» ценность всех этих операций. Их научная, собственно химическая, ценность равна нулю; известно, что максимальная пропорция соединения ртути с серой — 25:4. За пределами этой пропорции излишек серы возгоняется, не вступая в реакцию. В процитированном фрагменте автор «Расендрачинтамани» переводит в термины химических реакций известные положения магической медицины и хатха-йоги об универсальной панацее и омоложении.

Это, конечно, не значит, что индийцы были «неспособны» к научным открытиям. Как и его западный коллега, индийский алхимик выделил элементы предхимии с того самого момента, когда, оставив область узко традиционного знания, он стал объективно изучать явления и экспериментировать с целью, чтобы пополнить свои представления о свойствах материи. Индийские ученые владели искусством точного наблюдения и научного мышления, и многие их открытия даже опередили аналогичные открытия на Западе. Приведем лишь несколько примеров: уже с XII в. индийцам было известно значение цвета пламени при анализе металлов[184]. Согласно Раю, металлургические процессы были весьма точно описаны индийцами за три века до Агриппы и Парацельса. Индийцы достигли впечатляющих результатов в фармакопее: задолго до европейцев они рекомендовали внутреннее употребление солей кальция. Парацельс был первым, кто пытался ввести внутреннее употребление сернистой ртути, а в Индии это средство использовалось уже в X в.[185]. Что же касается внутреннего употребления золота и других металлов, то оно широко засвидетельствовано начиная с Вагбхаты[186].

Ср. фрагменты «Расарнава» у Рая *(Ray,* I, с. 68). Полный текст «Расарнава» был издан Раем в «Bibliotheca Indica» (Calcutta).

Ср.: *Ray.* Vol. I. P. 59; текст *«Сиддха-йога»,* написанный врачом Вриндой.

Ср. тексты, цитированные Раем (I, с. 55).

Согласно Раю, Вринда и Чакрапани открывают в индийской медицине тот переходный период, когда применение минеральных субстанций отнимает первенство у растительных субстанций предшествующей эпохи. Тем не менее в трудах двух этих авторов сохраняется влияние тантризма: они предписывают действия и формулы, принадлежащие тантристскому культу *(Ray,* I, LVI). Именно в следующую за тантристским периодом эпоху, которую Рай называет ятрохимической, появляются на свет более «научные», т. е. более «эмпирические» задачи. Поиск эликсира и другие «мистические» задачи исчезают, уступая место техническим лабораторным рецептам *(Ray,* I, XCI). «Расаратнасамуччая» (XIII–XIV в.) — типичный продукт этой эпохи. Тем более существенно обнаружить в этом произведении следы традиционной алхимии. «Расаратнасамуччая» начинается прославлением Бога, который спасает людей от старости, болезни и смерти *(Ray,* I, с. 76); далее следует список алхимиков, среди которых встречаются известные имена тантристских учителей *(Ray,* I, с. 77); в трактате сообщаются мистические формулы, с помощью которых «очищают» металлы[187], говорится об алмазе[188], «побеждающем смерть», об употреблении золота внутрь и т. д. *(Ray,* I, с. 105). Все это доказывает прочность спиритуальной функции алхимии даже в позднем произведении, которое при этом содержит много четких указаний и научно точных описаний[189].

Время от времени в алхимических текстах встречаются утверждения такого рода: «Я изложу только те процессы, которые я смог проверить в своих собственных опытах»[190]. Следует задаться вопросом, соответствуют ли эти опыты чисто химическим операциям или же речь идет равным образом и о тантристско-алхимических опытах. Дело в том, что на опыт ссылается вся аскетическая и мистическая индийская традиция; в противовес тому, что можно назвать метафизическим и абстрактным путем, важное спиритуальное течение, включающее йогу, тантризм и особенно школы хатха-йоги, придает существенное значение «опыту»: именно «действуя», «творя» в разных областях своей физиологической и психоментальной жизни, йог достигает конкретных результатов, которые постепенно подводят его к порогу освобождения. Значительная часть индийской духовной элиты с самых ранних времен обратилась к «экспериментированию», под кото-

Произнесение таких формул составляет отдельную алхимическую операцию; «Расаратнасамуччая» включает ее в число тем, которые предполагает изложить.

Так, алмаз *(vajra),* тождественный «молнии» и сущности Будды, играет значительную роль в тантристской символике; см. нашу «Йогу», с. 254 и сл., 261 и сл.

Там, например, содержится прекрасное описание нашатыря, введенного в обращение иранской алхимией. Признанный великим Джабиром ибн Хайаном, он очень быстро становится популярным в арабской алхимии; см.: Приложение M.

190 Ср. *«Расендрачинтамани»* - *P. C. Ray.* П. Р. LXIV; другие тексты там же.

рым подразумевалось экспериментальное познание всего, что составляет основу и процессы в человеческом теле и психоментальной жизни. Нужно ли напоминать о важном вкладе йогов в то, что касается контроля над вегетативной системой и овладения психоментальным потоком?

Итак, мы увидели, что алхимия вписывается в общеиндийскую экспериментальную традицию. Из этого следует, что алхимик, провозглашающий значение опыта, вовсе не обязательно проявляет «научный дух» в современном смысле этого слова: он только ссылается на громадную индийскую традицию, противопоставляя ее другим, а именно — схоластической или спекулятивной. В реальности алхимических операций никаких сомнений нет: это не спекуляции, а конкретные, проводимые в лабораториях опыты с разными минеральными и растительными субстанциями. Однако для понимания природы этих опытов надо помнить не только о цели алхимика и о его действиях, но также и о том, какими могли быть в глазах индийцев «субстанции»: они не были инертны, они представляли разные стадии неисчерпаемых проявлений первичной Материи (*пракрити*). Мы уже говорили: растения, камни и металлы, так же как и тело человека, его физиология и его психоментальная жизнь, были лишь разными моментами одного и того же космического процесса. Следовательно, существовала возможность переходить от одной стадии к другой, превращать одну форму в другую.

Более того, «операционный» контакт с «субстанциями» не остался без последствий духовного порядка — в противоположность тому, что произошло на Западе после возникновения научной химии. Активно работать с минералами и металлами означало прикасаться к *пракрити,* изменять ее формы, вмешиваться в происходящие в ней процессы. Ведь в идеологическом универсуме тантризма, в котором действует алхимик, *пракрити* есть не только космологическое начало классических *санкхъя* и йоги: *пракрити* — первичный образ Богини, *Шакти*. Благодаря выработанным тантризмом символике и технике *пракрити* становится доступной непосредственному опыту: для тантриста любая обнаженная женщина воплощает *пракрити* и раскрывает ее. Речь не идет, разумеется, об эротическом или эстетическом опыте; для этого в Индии уже давно существовала особая литература. Однако тантризм считает, что с помощью соответствующей психосоматической и духовной тренировки первичный образ Природы может открыться человеку при созерцании обнаженной женщины.

Все это возвращает нас к тому, что для индийской алхимии операции над минеральными субстанциями не были и не могли быть простыми химическими экспериментами: напротив, они реализовали свою кармическую сущность, иными словами, имели решающие духовные последствия. И лишь после того, как минеральные субстанции будут лишены своих космологических свойств и станут неоду-

шевленными предметами, лишь тогда станет возможной собственно химическая наука. Столь радикальное изменение перспективы приведет к созданию новой шкалы ценностей и сделает возможным появление (т. е. наблюдение и запись) химических феноменов. Ибо, следуя аксиоме, справедливо ценимой современными учеными, именно масштаб создает явления.

13. АЛХИМИЯ И ИНИЦИАЦИЯ

Мы не будем заниматься здесь анализом принципов и методов александрийской, арабской и западной алхимии. Эта тема огромна. Отошлем к классическим трудам Марселена Бертло и Эдмунда фон Липпманна и к разысканиям Ю. Руски, Дж.-Р. Партингтона, В. Гунделя, А.-Дж. Хопкинса, Ф. Шервуда Тэйлора, В. Ганценмюллера, Р.-П. Мультхауфа и др. — имея в виду, что эти авторы рассматривают алхимию как зачаточный этап химии. С другой стороны, нет недостатка в работах, где алхимия представлена как техника, одновременно практическая и духовная. Читателю, который захочет познакомиться с традиционной точкой зрения, будет интересно прочесть книги Фулканелли, Эжена Канселье, Дж. Эвола, Александра фон Бернуса, Рене Алло — называем здесь лишь недавние публикации, посвященные традиционной алхимической доктрине. Что же касается психологической интерпретации К.-Г. Юнга, то в историографии алхимии она составляет особую главу[191].

В нашем случае достаточно очень бегло перечислить некоторые алхимические операции и их символику и показать их близость с архаической символикой и техникой, связанной с развитием Материи. Именно в представлениях, касающихся Матери-Земли, руд и металлов, основанных на опыте архаического человека, работающего в шахте и занимающегося плавкой и ковкой, следует, как нам кажется, искать один из главных источников алхимии. «Завоевание материи» началось очень рано, может быть, даже с эпохи палеолита, т. е. сразу же после того, как человек научился не только изготовлять кремниевые орудия, но и использовать огонь для изменения состояний материи. В любом случае некоторые технологии — в первую очередь земледелия и гончарного дела — в эпоху неолита были развиты широко. Причем технологии эти одновременно были и таинствами, поскольку, с одной стороны, предполагали сакральность Космоса, а с другой — передавались посредством инициаций («тайны ремесла»). Пахота или обжиг глины, так же как несколько позже работа рудокопа и металлурга, помещали архаического человека в универсум, насыщенный сакральностью. Однако желание восстановить эту ситуацию было бы напрасным: уже очень давно, в результате триумфа экспериментальных наук, Космос ока-

Основную библиографию по истории алхимии см. в Приложении N.

зался десакрализованным. Современный человек не может достичь сакральности в своих отношениях с Материей; он, самое большее может иметь опыт онирического[1] или эстетического порядка и особенно склонен к тому, чтобы рассматривать материю как «естественное явление». Но достаточно представить себе причастие, не ограниченное хлебом и вином, а распространяющееся на контакт с любой «субстанцией», чтобы измерить расстояние, которое отделяет такого рода архаическое религиозное представление от современных представлений об «естественных явлениях».

Это не означает, что в архаических обществах человек был еще «погружен в природу», был не в силах освободиться от бесчисленных «мистических приобщений» к Природе и в итоге был неспособен к логическому мышлению или к полезному труду в современном смысле слова. Все, что мы знаем о наших «примитивных» современниках, расшатывает эти условные образы и рассуждения. Очевидно, однако, что мышление, ведомое космической символикой, создавало совершенно иное «восприятие мира», нежели мышление современного человека. Для символического мышления мир не только «живой», он также и «открытый»: предмет никогда не является только самим собой (как для современного сознания), он еще и знак или средоточие чего-то иного, некой реальности, трансцендентной по отношению к бытийной характеристике предмета. Ограничимся одним примером: возделанное поле — это нечто большее, чем просто участок земли, это еще и тело Матери-Земли; заступ — это фаллос, но от этого он не перестает быть сельскохозяйственным орудием; пахота — одновременно и «механическая» работа (производимая орудиями, сделанными человеком), и сексуальное слияние, необходимое для иерогамического оплодотворения Матери-Земли.

Если нам недоступно переживание подобных ощущений, то мы, по крайней мере, можем представить их отражение в жизни тех, кто их испытывал. Поскольку Космос был иерофанией[2], а существование человека — сакрализованным, труд имел литургическую ценность, неясные пережитки которой еще сохраняются у крестьян современной Европы. Следует особенно подчеркнуть, что у человека архаических обществ была возможность внедряться в сакральное посредством собственной деятельности в качестве *homo faber,* изобретателя и «пользователя» орудий. Эти первобытные представления сохранялись и передавались на протяжении многих поколений благодаря «тайнам ремесла», а поскольку глобальный опыт модифицировался в соответствии с техническими и культурными нововведениями, следующими за основанием городской цивилизации и того, что принято называть «Историей» в прямом смысле этого термина >

С определенной точки зрения, человек — даже самый «примитивный» всегда был «историческим существом», в силу своей зависимости от соответствующих его традиции идеологии, социологии, экономики. Мы, однако, соби-

первобытные представления, связанные с сакрализованным Космосом, периодически оживали в инициациях и ритуалах, относящихся к ремеслу. Нам встретились примеры инициационной передачи знаний у рудокопов, литейщиков и кузнецов; они сохранили — на Западе до Средневековья, в других регионах до наших дней — архаическое отношение к минеральным субстанциям и металлам.

То, что человек архаических культур пришел к познанию материи и обретению над нею власти, доказывают древневосточные металлические и ювелирные изделия. До нас дошли технические рецепты, часть из них датируется XVI в. до н. э. (например, папирус Эберса): они относятся к операциям плавки, окраски и имитации золота (например, Лейденский и Стокгольмский папирусы, датируемые III в. до н. э.). Историки науки, кстати говоря, подчеркивали, что в этих рецептах используются количественные и числовые показатели, и это, по их мнению, доказывает научный характер операций. Древневосточные литейщики, кузнецы и ювелиры, безусловно, умели вычислять пропорцию и управлять физико-химическими процессами литья и плавки. Однако надо знать, шла ли при этом речь исключительно о металлургической или химической операции, о технике или о науке в узком смысле слова. Африканские и азиатские кузнецы, применяющие аналогичные рецепты и, как известно, получающие практические результаты, видят не только практическую сторону своей деятельности: она дублируется ритуалом. Тем самым было бы неосторожно видеть в исторических, греко-египетских началах алхимии просто рецепты «окраски металлов»: ни одно ремесло, даже в поздней античности, не было только техникой. Несмотря на

раемся говорить не об этой историчности человека как такового, т. е. существа, ограниченного своим временем и культурой, но о феномене более позднем и бесконечно более сложном, а именно: о принудительном объединении всего человечества вокруг исторических событий, происходивших в некоторых весьма четко определенных регионах земного шара начиная с определенного времени. Речь идет о том, что произошло после открытия земледелия и особенно после образования первых городских цивилизаций Ближнего Востока. Начиная с этого времени любая человеческая культура, даже самая отдаленная и окраинная, была обречена испытывать последствия исторических событий, происходивших в «центре». Эти последствия проявлялись иногда с тысячелетним опозданием, но были абсолютно неизбежны: они происходили с исторической фатальностью. Можно сказать, что после открытия земледелия человечество было обречено стать земледельческим или по меньшей мере испытать влияние всех последующих открытий и нововведений, обязанных своим появлением земледелию: приручение животных и пастушеские общества, городская цивилизация, военная организация, империя, империализм, массовые войны и т. д. Иными словами, все человечество целиком присоединилось — хотя бы пассивно — к деятельности немногих. Именно с этого момента, соответствующего подъему городских цивилизаций Ближнего Востока , можно говорить об истории в собственном смысле слова, т. е. об изменениях универсального характера, осуществленных творческой волей некоторых обществ (более точно — волей некоторых привилегированных членов этих обществ).

то что в эту эпоху десакрализация Космоса была весьма продвинутой, ремесла еще сохраняли ритуальный характер, хотя в рецептах и не обязательно присутствовал «иерургический»[4]* контекст[1] .

Как бы то ни было, исторические документы позволяют различать три эпохи в становлении греко-египетской алхимии: 1) эпоху технических рецептов; 2) философскую эпоху, которая, возможно, начинается с Болоса из Менде " (II в. до н. э.) и заявляет о себе в трактате «Физика и мистика», приписываемом Демокриту;[8]* 3) наконец, эпоху собственно алхимической литературы, эпоху Зосимы (III—IV вв.)[9] и различных комментаторов (IV–VII вв.)[194]. Хотя проблема исторических корней александрийской алхимии еще не решена, можно было бы видеть во внезапном появлении алхимических текстов ко времени христианской эры результат встречи эзотерического течения (представленного мистериями, неопифагореизмом и неоорфизмом[10]*, астрологией, «открывшейся восточной мудростью», гностицизмом и т. д. — прежде всего плод деятельности образованных людей, интеллигенции), с «народными» традициями, хранящими древнейшие тайны ремесла, магии и технологии[195]. Аналогич-

Лейденский и Стокгольмский папирусы, содержащие чисто «химические» рецепты (см. теперь: *Multhauf R. P.* The Origins of Chemistry. P. 96 ff, с библиографией новых работ), были найдены в гробнице в Фивах вместе с магическими папирусами XII и XIII вв. (изданы Прейзенданцем). Р. Г. Форбс привел много примеров использовавшегося в Месопотамии «тайного языка» из собрания рецептов для производства стекла (уже в XVII в. до н. э.) и синтетической ляпислазури, а также медицинских рецептов; ср.: Studies in Ancient Technology. P 125 Неоднократно повторяющееся в месопотамских медицинских текстах VII в. до н. э. предупреждение: «Тот, кто знает, может показать тому, кто знает, но тот, кто знает, не должен показывать тому, кто не знает» — обнаруживается уже в рецептах изготовления стекла в касситский период десятью веками ранее; ср.: *Forbes*. Studies. P. 127.

Александрийская алхимическая литература изобилует прорицаниями и заклинаниями, запрещающими сообщать непосвященным эзотерические истины Останес «хранил тайны как зеницу ока; он приказал, чтобы их не открывали ученикам, которые этого недостойны, и т. д.»; другие примеры см.: *Bidez J., Cumont F.* Les Mages hellenises. II. P. 315 sq. Обязанность держать в тайне *opus alchymicum* сохранилась с конца античного мира до наших дней. К тому же передача «тайн ремесла» в письменном виде — иллюзия современной историографии. Если и существует литература, которая претендовала на то, чтобы «открыть тайны», это прежде всего тантристская литература. Однако в громадной массе письменных источников никогда нельзя найти конкретных указаний, необходимых для *садханы*: в решающие моменты нужно иметь учителя, хотя бы для того, чтобы проверить подлинность опыта.

[194] Состояние вопроса и избранные тексты см. в четком изложении: *Festugiere R.* La Revelation d'Hermes Trismegiste. I. P. 217 sq. См. также: *Multhauf R. P.* The Origins of Chemistry. P. 103–116; *Stapleton H. E.* The Antiquity of Alchemy, и библиографию в Приложении N.

Стейплтон считает, что истоки александрийской алхимии следует искать не в эллинистическом Египте, а в Сирии, в Харране; именно туда он помещает автора «Трактата Агатодемона» , текста, написанного, вероятно, в 200 г. до

ное явление засвидетельствовано в Китае в связи с даосизмом и неодаосизмом и в Индии в связи с тантризмом и хатха-йогой. В средиземноморском мире эти «народные» традиции продлили архаическую структуру духовного поведения вплоть до александрийской эпохи. Растущий интерес к «восточной мудрости», так же как к традиционным приемам и знаниям, касающимся субстанций, драгоценных камней, растений, характеризует всю античную эпоху, блестяще представленную в работах Франца Кюмона и Р.-П. Фестюжьера.

Каким же историческим причинам следует приписать рождение алхимической деятельности? Вряд ли мы когда-нибудь это узнаем. Однако сомнительно, чтобы алхимия сформировалась в самостоятельную дисциплину, имея в основе рецепты подделки или имитации золота. Эллинистический Восток унаследовал все свои металлургические знания из Месопотамии и Египта, а известно, что начиная с XIV в. до н. э. в Месопотамии экспериментировали с золотом. Сводить учение, которое в течение 2000 лет неотступно преследовало западный мир, к усилиям, направленным на подделку золота, означало бы забвение тех необыкновенных знаний о металлах и сплавах, которые были у древних, равно как и недооценку их интеллектуальных и духовных способностей. Трансмутация, основная цель александрийской алхимии, для современного ей состояния науки не была абсурдом, поскольку единство материи издавна было догмой греческой философии. Трудно, однако, поверить, что алхимия обязана своим происхождением опытам, направленным на то, чтобы подтвердить эту догму и доказать единство материи экспериментально. Сложно представить, чтобы духовная техника и сотериология брали начало в философской теории.

С другой стороны, когда греческий ум прилагается к науке, он обнаруживает свойство исключительной наблюдательности и рациональности. Однако, что поражает нас в греческих алхимических текстах, так это отсутствие интереса к физико-химическим явлениям, т. е. как раз отсутствие научного мышления. Как отмечает Шервуд Тэйлор, «Все, кто использовал серу, не могли не заметить любопытных явлений, происходящих после ее расплавления и последующего нагревания жидкости. Однако, хотя сера упоминается сотни раз, нет и намека хотя бы на одно из ее свойств, не имеющих отношения к воздействию на металлы. Контраст с общим духом классической греческой науки настолько велик, что приводит к заключению: алхимиков не интересовали естественные явления, не связанные с их целями. К тому же было бы ошибкой видеть в алхи-

э., т. е., по Стейплтону, до *«Физики и мистики»;* ср.: The Antiquity of [Alchemy. — Ambix. 1953. V. P. 1—43. Эта гипотеза, объясняющая среди прочего [расцвет арабской алхимии, пока представляется спорной. В ряде своих недавних • Исследований Шепард увидел основной источник алхимической мистики в гнос- [тицизме; ср.: Gnosticism and Alchemy — Ambix. 1957. VI. P. 86—101, и библио- графию, учтенную в Приложении N.

миках только искателей золота, потому что религиозный и мистический тон — особенно поздних произведений — плохо согласуется с менталитетом искателей сокровищ <...>. В алхимии невозможно найти никакого научного начала <..>. Алхимик никогда не пользуется научными методами»[196]. Тексты древних алхимиков показывают «что эти люди не были заинтересованы в производстве золота и в реальности не говорили о реальном золоте. Химик, изучающий эти труды, испытывает то же ощущение, что и каменщик, который хотел бы извлечь практические сведения из франкмасонского сочинения» *(Sherwood Taylor,* с. 138).

Если алхимия не могла возникнуть ни из желания подделать золото (опыты с золотом были известны по крайней мере в течение двенадцати веков), ни из греческой научной методологии (мы только что видели отсутствие у алхимиков интереса к физико-химическим феноменам), то нам придется искать в другом месте «корни» этой дисциплины *sui generis* («своего рода»). Возможно, что именно древнее представление о Матери-Земле, вынашивающей минералы-эмбрионы, в гораздо большей степени, чем философская теория единства материи, могло определить веру в искусственную трансмутацию, произведенную в лаборатории. Скорее всего, именно знакомство с символикой, мифологией и техникой рудокопов, литейщиков и кузнецов подготовило первые алхимические опыты. Но решающую роль здесь должно было сыграть экспериментальное открытие *живой* Субстанции, такой, какой она воспринималась мастерами. В самом деле, именно концепция сложной и драматичной жизни Материи отличает алхимию от классической греческой науки. Есть основания предполагать, что познание драматичной жизни Материи стало возможным благодаря знакомству с греко-восточными Мистериями.

Как известно, суть мистериальной инициации состояла в участии в страданиях, смерти и воскрешении бога. Мы не касаемся разных видов этого участия, но можем предположить, что во время инициации неофит на своем опыте узнавал о страданиях, смерти и воскрешении бога, уже известных ему до этого и в качестве мифа, и в качестве исторического образца. Смыслом и конечной целью Мистерий была трансмутация человека: через испытание инициационными смертью и воскрешением миф изменял онтологический режим (человек становился «бессмертным»).

Итак, драматический сценарий «страданий», «смерти» и «воскрешения» Материи засвидетельствован в греко-египетской алхимической литературе с самого начала. Трансмутация, *opus magnum*[12], приводящий к Философскому Камню, достигается прохождением материи через четыре фазы, обозначенные цветами со-

[196] *Taylor F. S.* A Survey of Greek Alchemy. P. ПО. Ср. также: *Taylor F. S.* Origins of Greek Alchemy. P. 42 sq.

ответствующих ингредиентов: *melanosis* (черный), *leukosis* (белый), *xanthosis* (желтый) и *iosis* (красный). «Черный» *(nigredo* средневековых авторов) символизирует «смерть», и к этому алхимическому Таинству мы еще вернемся. Но уместно подчеркнуть: четыре фазы *opus* были засвидетельствованы уже в «Физике и мистике» Псевдо-Демокрита (фрагмент, сохраненный Зосимой), то есть в первом собственно алхимическом произведении (II–I в. до н. э.). В бесчисленных вариантах четыре (или пять) фазы процесса *{nigredo, albedo, citrinitas, rubedo,* иногда *viriditas,* иногда *cauda pavonis*[13*]) сохраняются на протяжении всей истории арабской и западной алхимии.

Более того, именно мистическая драма бога — его страдания, его смерть, его воскрешение — проецируется на материю для достижения ее трансмутации. В сущности, алхимик трактует Материю так же, как в Мистериях трактуется божество: минеральные субстанции «страдают», «умирают», «возрождаются» для иной жизни, т. е. проходят трансмутацию. Юнг привлек внимание к одному тексту Зосимы («Трактат об искусстве», Ш, 1, 2—3), где знаменитый алхимик рассказывает о видении, которое явилось ему во сне: некто по имени Ион открывает ему, что был пронзен мечом, разрезан на куски, обезглавлен, с него была содрана кожа, он был сожжен в огне и вытерпел все это, «чтобы претворить свое тело в дух». Проснувшись, Зосима спрашивает себя, не соответствует ли то, что он видел во сне, алхимическому процессу получения Воды, не есть ли это изображение точный портрет Воды. Как показал Юнг, эта Вода есть *aqua permanens*[14] алхимиков и «пытки» огнем соответствуют операции *separatio*[197].

Отметим, что описание Зосимы не только напоминает расчленение Диониса и других «умирающих богов» в Мистериях (их «страсти» в определенном смысле аналогичны различным фазам вегетативного цикла, особенно мучениям, смерти и воскрешению «Духа пшеницы»), но и представляет поразительные аналогии с инициационными видениями шаманов и вообще с основной схемой всех архаических инициаций. Известно, что любая инициация включает ряд ритуальных испытаний, которые символизируют смерть и воскрешение неофита. В шаманских инициациях эти испытания, хотя происходят они «во втором состоянии», иногда крайне жестоки: будущий шаман присутствует во сне при своем расчленении на куски, обезглавливании и смерти[198]. Если учитывать универсальность этой инициационной

[97] *Jung C. G.* Die Visionen des Zosimos. — Von den Wurzeln des Bewußtseins. S. 153 sq. Текст «Vision» см. в кн.: *Berthelot M.* Collections des alchimistes grecs (Textes). S. 107–112, 115–118; ср. новый английский перевод Ф.-Ш. Тэйлора: Ambix. I. P. 88—92. *Separatio* в алхимических текстах изображается как расчленение человеческого тела; ср.: *Jung.* Die Visionen... S. 154, приложение 27. О «мучениях» элементов см.: Там же. С. 211.

Ср.: *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 52 sq. et *passim.* Юнг уже сопоставлял шаманские инициации с алхимической символикой; см.: Von den Wurzeln des Bewußtseins. S. 157, примеч. 38.

схемы и одновременно связь между металлургами, кузнецами и шаманами; если предполагать, что древние средиземноморские братства металлургов и кузнецов располагали своими собственными Мистериями (что весьма вероятно), то видение Зосимы входит в тот духовный универсум, который мы пытались раскрыть и описать на предыдущих страницах. Сразу же можно оценить великую инновацию алхимиков: *они спроецировали на Материю инициационную функцию страдания.* Благодаря алхимическим операциям, соответствующим «мучениям», «Смерти» и «воскрешению» миста, субстанция изменяется, то есть становится трансцендентной: она обращается в «Золото». Золото, повторим, является символом бессмертия. В Египте считалось, что плоть Богов сделана из золота: становясь богом, фараон также приобретал золотую плоть. Таким образом, алхимическая трансмутация тождественна достижению материей совершенства; в христианских терминах — ее искуплению[199].

Мы видели, что руды и металлы рассматривались как живые организмы: говорилось об их зачатии, созревании и рождении, говорилось даже о браках между ними (ср. 29 сл.). Греко-восточные алхимики усвоили и вновь оценили все эти архаичные представления. Алхимическое соединение серы и ртути почти всегда обозначается термином «брак». Но этот брак является также мистическим союзом двух космологических начал. В этом состоит новизна алхимического видения: Жизнь Материи больше не передается в терминах «витальных» иерофаний, как это было в представлении архаического человека, но приобретает «духовное» измерение; иначе говоря, принимая на себя инициационный смысл драмы и страдания, Материя принимает также Духовное предназначение. «Инициационные испытания», которые на уровне Духа завершаются свободой, просвещением, бессмертием, на уровне Материи приводят к трансмутации, к Философскому Камню.

«Turba Philosophorum»[16*] очень четко формулирует духовное значение «мучений» металлов: *eo quod cruciata res, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem* — «поэтому истязаемый предмет, будучи погружен в телесную форму, превращает ее природу в неизменную и неуничтожимую»[200]. Руска полагает, что у греческих алхимиков «мучения» еще не соотносились с реаль-

Jung C. G. Psychologie und Alchemie. P. 416 sq., говорит об искуплении с помощью алхимических действий *anima mundi*, пленницы Материи (см. Приложение Р). Эта концепция, гностическая по происхождению и структуре, конечно, разделялась и алхимиками: она к тому же вписывается в весь тот поток эсхатологической мысли, который должен был привести к концепции Космического апокатастиса. Но, по крайней мере в своих истоках, алхимия не утверждала пленение *anima mundi* Материей, хотя последняя, пусть неявно, ощущалась еще как *Terra Mater.*

[200] *Ruska J.* Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie. S. 168.

действиями, что они были, скорее, символическими; «мучения» начинают означать химические операции только начиная с арабских авторов. В «Завещании» Джафара Садыка[17] мы читаем, что для воскрешения мертвые тела должны быть испытаны Огнем и всеми Видами Страдания, ибо без страдания и смерти нельзя достичь Вечной Жизни[201]. «Мучения» всегда приводили к «смерти» — *mortificatio, putrefactio, nigredo*[18*]. Не было никакой надежды на «воскрешение» на трансцендентном уровне (то есть никакой надежды на трансмутацию) без предварительной «смерти». Алхимическая символика мучений и смерти порой многозначна: действие может пониматься как относящееся и к человеку, и к минеральной субстанции. В *«Allegoriae super librum Turbae»*[19] сказано: «Возьми человека, обрей его и положи на Камень... пока его тело не умрет» (*accipe hominem, tonde eum et trahe super lapidem... donec corpus eius moriatur*)[202]. Эта амбивалентная символика пронизывает весь *opus alchimicum*. Важно хорошенько это понять.

14. ARCANA ARTIS[1*]

«Смерть» (на рабочем уровне) — обычно соответствует черному цвету, который принимали ингредиенты, т. е. *nigredo*. Это — сведение субстанций к *materiel prima* («первичной материи»), к *massa confusa* («смешанной массе»)[203], жидкой, бесформенной массе, соответствующей — на космологическом уровне — первобытному состоянию, Хаосу. Смерть представляет возвращение в аморфность, восстановление Хаоса. Вот почему «водная» символика играет столь важную роль. Одна из алхимических аксиом гласит: «Не предпринимай никакого действия, пока все не будет сведено к воде»[204]. На операционном уровне это соответствует растворению очищенного золота в *aqua regia*[2*]. Кирхвегер[3*], предполагаемый автор «Aurea Catena Homeri» (1723) — произведения, которое, кстати, оказало большое влияние на молодого Гете, — пишет: «Совершенно очевидно, что вся Природа вначале была Водой и что Водою все рождается и Водою все должно быть разрушено»[20*]. Алхимическое возвращение к жидкой стадии материи в космологиях соответствует состоянию первобытного хаоса, а в инициационных ритуалах — «смерти» жреца, проводящего действо.

Алхимик также добивался растворения/разложения субстанции, когда помещал ее в ртутную баню. Как пишет Старки (=Ириней Фи-

[202] *Ruska J.* Arabische Alchemisten. II. S. 77.

[203] Artis Auriferae (Basilae, 1593). Vol. I. P. 139, цит. по Юнгу: «Psychologie und Alchemie», с 455, приложение 3.

Примеры см.: *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. S. 442 sq.

Ср.: *Read J.* Prelude to Chemistry. P. 132. Об *aqua permanens* см. тексты, приведенные в кн.: *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. S. 320 sq.

[204] Текст см.: *Gray R. D.* Goethe the Alchemist. - Cambridge, 1952. P. 14.

лалет)[4]", «главной основой для трансмутации является возможность возвращать все металлы и руды, имеющие металлическую природу к их первичному ртутному состоянию»[206]. Трактат, приписываемый «Альфонсу, королю Португалии», уточняет, что «наше разложение есть не что иное, как приведение тела к влажности <...>. Первый результат этой операции — сведение тела к Воде, то есть к Ртути, и это то, что Философы называют растворением и что является основой всего Труда»[207]. Согласно некоторым авторам, растворение было первой операцией, согласно другим, первой было сжигание, приведение к аморфности огнем. Что бы ни было, результат оставался одним и тем же — «смерть».

Это алхимическое сведéние к *prima matena* допускает бесчисленные интерпретации и отождествления: оно может трактоваться именно как возвращение к пренатальной стадии, как *regressus ad uterum.* Символика семени засвидетельствована, например, в одном *кодексе,* изученном Карбонелли, где говорится, что прежде чем использовать золото в *opus,* «необходимо привести его в состояние спермы»[2]"". Чудесный сосуд, *vas mirabile,* названный Марией Пророчицей'* средоточием всех алхимических тайн, является «своего рода *matrix* или *uterus,* откуда рождается *filius philosophorum*[6*], Чудесный Камень» *(Jung.* Psychologie und Alchemic S. 325). «Сосуд сходен с творением Бога в сосуде божественного прорастания»[209], — пишет Дорн[7*]. По Парацельсу, «тот, кто хочет войти в Царство Божие, должен сначала войти телом своим в мать свою и там умереть». По Парацельсу же, весь мир, чтобы достичь вечности, должен «войти в свою мать»[210], которая есть *prima matena, massa confusa, abyssus*[8*]. Следуя Джону Пордеджу[9*], «баня Марии» — это «место, *matrix* и центр, где божественная тинктура вытекает из своего источника и начала»[2]". В стихах, опубликованных как приложение к «Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum» (1735) Георга фон Веллинга[10*], читаем: «Ибо я не могу достичь Царства Небесного, если я не рождаюсь вторично. Вот почему я стремлюсь вернуться в Материнское лоно,

[206] *Starkey G.* Ripley Reviv'd. - L., 1678. P. 3, цит. по: *Gray R. D.* Goethe the Alchemist. P. 16.

[207] Ср: *Read J.* Prelude to Chemistry. P. 137.

[208] *Et in che l'oro si vogli mettere in opra* e *necessario che si riduchi in sperma;* текст воспроизведен в кн.: *Carbonelli G.* Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia. - Roma, 1925. P. 7.

[209] *Dorn.* Physica Trismegisti. - Theatrum Chemicum. Vol. I. - Ursellis, 1602. P. 405–437; цит. по: *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. S. 325, note 1.

[210] Цит. по: *Gray R. D.* Goethe the Alchemist. P. 31.

[211] Ср. письмо Джона Пордеджа (1601 — 1681) относительно *opus,* адресованное его *soror mystica* («мистической сестре») Джейн Лид и воспроизведенное Юнгом, см.: Psychologie der Ubertragung. (Мы пользуемся английским переводом Psychology of the Transference. — The Practice of Psychoterapy. — N. Y., 1959 P. 295 ff.)

чтобы переродиться, и я сделаю это в скором времени»[212]. *Regressus ad uterum* иногда представлен в виде инцеста с Матерью. Михаэль Майер[12]* сообщает, что «Дельфинас, некий анонимный философ, говорит очень ясно в своем трактате «Secretus Maximus» о матери, которая должна по требованию природы соединяться со своим сыном *(cum filio ex necessitate naturae conjungenda)*»[213]. Очевидно при этом, что «Мать» в этих разных контекстах символизирует Природу в первобытном состоянии, *prima materia* алхимиков, и что «возвращение в Мать» передает духовный опыт, сходный с любым другим «полетом» за пределы Времени, иными словами, сходный с новым воплощением начальной ситуации. «Растворение» в *materia prima* может символизироваться и сексуальным слиянием, которое заканчивается исчезновением в утробе. В «Rosarium Philosophorum»[13]* читаем: «Бейя взошла на Габрикуса и скрыла его в своем лоне так, что его больше не стало видно. Она обняла его с такой любовью, что полностью поглотила его в своей природе...» *(Nam Beya ascendit super Gabricum, et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit...)*[214] Такого рода символика, естественно, предоставляет возможность для бесчисленных толкований и применений. Баня Марии — не только «лоно божественной тинктуры» (см. выше). Она изображает и лоно, из которого родился Иисус. Воплощение Господа в адепте может начаться с того момента, когда алхимические ингредиенты Бани Марии расплавляются и воспроизводят первичное состояние материи. Феномен возвращения связан как с рождением, так и со смертью Христа[215].

С разных позиций Эвола и Юнг весьма убедительно комментировали символику инициационной Смерти, заключающуюся в освобождении от *nigredo*[14*], *putrefactio, dissolutio*[216]. Следует добавить, что

[212] Цит. по: *Gray R. D.* Goethe the Alchemist. P. 32, 268. Фрейлейн фон Клеттенберг была той, кто подтолкнул молодого Гете к чтению «Opus Mago-Cabbalisticum»; Гете нашел книгу «темной и непонятной»; ср.: *Gray.* P. 4. Но он, конечно, прочел приложение (см. *Gray,* с. 31), и в его последующих поэтических произведениях узнается алхимическая символика «возвращения к Матери»; ср. *Gray* P. 202 sq. См. также: *Alexander von Bernus.* Alchemie und Heilkunst. S. 165 sq. О гетевском *Gang zu den Müttern* см.: *Eliade M.* Mitul Reintegrarii. — Bucureşti, 1942. P. 16 sq.

[213] *Maier.* Symbola aureae mensae duodecim nationum. — Frankfort, 1617. P. 344, цит. по: *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. S. 453, приложение 1. См. также: *Evola J.* La Tradizione ermetica. P. 78 sq. (l'incesto filosofale).

Rosarium Philosophorum. — Artis auriferae I. P. 246, цит. по: *Jung.* S. 459, note 1. Поскольку Бейя — сестра Габрикуса, исчезновение в ее лоне сохраняет символическое значение «философского инцеста». Об этом мотиве см. также: *Josten C. H.* William Backhouse of Swallowfield. - Ambix, 1949. IV. P. 13-14.

[214] *Gray R. D.* Goethe the Alchemist. P. 32-33.

Evola J. La Tradizione ermetica. P. 116 sq.; *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. S. 451 sq.; Idem. The Psychology of the Transference. P. 256 sq.

растворение и возвращение к хаосу есть действие, которое в любом контексте имеет по крайней мере два общих значения: космологическое и инициационное. Всякая «смерть» есть одновременно возвращение космической Ночи, докосмологического Хаоса; на разных уровнях тьма всегда означает распадение Форм, возвращение к семенному состоянию жизни. Любое «творение», любое появление Форм или, в ином контексте, любой подступ к трансцендентному уровню выражается космологическим символом. Мы повторяли это многократно: рождение, становление, творение на духовном уровне всегда строится по одному и тому же отработанному образцу: космогония. Этим в разных культурных традициях объясняется произнесение космогонического мифа не только в день Нового года (когда мир символически творится заново), не только при интронизации нового царя, или на свадьбе, или во время войны, но и тогда, когда нужно спасти урожай или исцелить больного. Глубинный смысл всех этих ритуалов представляется очевидным: чтобы сделать нечто или *восстановить* жизненную целостность, которой угрожает болезнь, надо сначала вернуться *ad originem,* а затем повторить космогонию[217]. Таким образом, инициационная смерть и мистическая тьма имеют еще и космологическое значение: воспроизводится первичное состояние, эмбриональное состояние материи, а «воскрешение» соответствует процессу космического творения. В современных терминах, инициационная смерть уничтожает Творение и Историю, освобождает от всех неудач и «грехов», т. е. в конечном счете от ветшания, неотделимого от бытия человека (см.: *M. Eliade.* Naissances mystiques, 1969).

С этой точки зрения, алхимик не был новатором: в поисках *materia prima* он стремился привести субстанции к докосмологическому состоянию. Он знал, что не сможет достичь трансмутации с помощью «форм», уже изношенных Временем; сначала нужно было «растворить» эти «формы». В инициационном контексте это означало, что совершающий ритуал «умирал» в своем профаническом, ветхом, низком состоянии. При этом Космическая Ночь отождествлялась со Смертью (=тьмой) и одновременно с возвращением *ad uterum*: именно это подчеркивается как в истории религий, так и в уже цитированных алхимических текстах. Западные алхимики включили свою символику в христианскую теологию: «смерть» материи была освящена смертью Христа, которая содержала в себе и искупление. Юнг блестяще раскрыл параллелизм Христос — Философский Камень вместе с вытекающей из этого смелой теологией[218].

Ср. наш «Миф о вечном возвращении», с. 83 и сл.; см. также: Traite d'Histoire des Religions. P. 350 sq.

См. прежде всего: Psychologie und Alchemie. S. 469 sq. А.-М. Шмидт удачно сформулировал параллелизм Христос — Философский Камень: «Они исповедуют ту веру, что для доведения "Великого Деяния" до совершенства, т. е. регенерации материи, необходимо достичь регенерации собственной души. Эта идея

Самое главное — правильно понять уровень, на котором разворачивается деятельность алхимика. Вне всякого сомнения, александрийские химики с самого начала осознавали, что, стремясь к «совершенству металлов», они преследовали и цель своего собственного совершенства[219]. «*Liber Platonis quartorum*»[15*] (ее арабский оригинал может быть датирован не позднее чем X в.) придает большое значение одновременности *opus alchimicum* и личному опыту адепта. «Вещи делаются совершенными благодаря им подобным, поэтому деятель должен участвовать в действии *(oportet operatorem interesse operi)*[220]. Тот же текст предписывает использование затылка в качестве сосуда для трансформации, поскольку череп — вместилище мышления и интеллекта (*os capitis... vas mansionis cogitationis et intellectus*; цит. по: *Jung*, с. 365, примеч. 3). Посвященный сам должен превратиться в Философский Камень. «Превращайтесь из мертвых камней в живые философские камни», — пишет Дорн *(transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos*; цит. по: *Jung,* с. 367, примеч. 1). И Мориенус обращается с теми же словами к царю Халиду:[16*] «Ибо эта субстанция (то есть та, которая заключает в себе божественную тайну) извлечена из вас, и вы — ее руда (то есть сырая материя); они (адепты) находят ее в вас и, говоря более точно, берут ее у вас» (цит. по: *Jung,* с. 426, примеч. 1). Гихтель[17*], со своей стороны, пишет об операции *albedo* (которая в ряде контекстов обозначает первую герметическую трансмутацию свинца или меди в серебро[18*]): «С помощью этой регенерации мы получаем не только новую Душу, но также и новое Тело <...>. Это Тело извлечено из Божественного Слова или из небесной Софии <...>. Оно духовно, оно легче Воздуха, оно подобно лучам Солнца, которые проникают во все тела, и оно так же отличается от прежнего тела, как сверкающее Солнце от

стремится принять христианский вид. Подобно тому, как в их запечатленном сосуде материя умирает и возрождается совершенной, они стремятся, чтобы их душа, погибнув мистической смертью, возродилась, дабы жить экстатической жизнью в Боге. Они кичатся тем, что во всем следуют примеру Христа, который, чтобы победить смерть, должен был испытать, более того, добровольно принять ее удар. Поэтому для них подражание Христу есть не только вид духовной жизни, но и способ управления ходом материальных операций, что приведет к выработке доктрины. Знаменитое евангельское изречение о том, что пшеничное зерно, *если* умрет, то принесет много плода, приложимо и к материи, и к душе. Один и тот же оккультный витализм Божией милостью поддерживает и ту и другую» (La poesie scientifique en France au XVIe siecle. P. 319). См. также: *Evola J.* La tradizione ermetica. P. 168 sq.

[219] См.: *Hopkins A. J.* Alchemy, Child of Greek Philosophy. P. 214–215. По Хопкинсу, первые александрийские алхимики считали, что они могут возвысить обычные металлы до уровня серебра и золота, запечатлевая на их «телах» некий «летучий дух», выраженный цветом (p. 69 и т. д.). Что бы ни думать об этой гипотезе, достаточно очевидно, что задача наложения «летучего духа» на «тело» вещества предполагает религиозную валоризацию Материи и, соответственно, сотериологическое значение *opus alchimicum*.

[0] Цит. по: *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. S. 363.

темной Земли; и хотя оно остается в прежнем теле, это последнее не может его постичь; лишь иногда ему удается его почувствовать»[221].

Короче говоря, западный алхимик в своей лаборатории, точно так же как его индийский или китайский коллега, воздействует на себя самого, на свою психофизиологическую жизнь, на свои моральные и духовные представления. Тексты сходятся в своем определении достоинств и качеств алхимика[222]: он должен быть здоровым, смиренным, терпеливым, целомудренным; он должен обладать свободным духом, находящимся в гармонии с его занятиями; он должен быть мудрым и образованным, он должен одновременно действовать и мыслить, молиться и т. д. Отсюда видно, что речь идет не только о лабораторных опытах. Алхимик погружается в свои занятия весь целиком. Однако эти качества и достоинства не должны восприниматься исключительно в моральном плане. У алхимика они имеют ту же функцию, что и терпение, мудрость, душевное равновесие в тантристской *садхана* или в испытательном периоде, в таинствах предшествующих инициации. Это значит, что никакая добродетель и никакая эрудиция не могут освободить от инициационного испытания; только оно способно осуществить заложенный в «трансмутации» разрыв с прежним уровнем.

Сразу же скажем, что нам неизвестна точная природа того решающего испытания, которое для алхимика соответствовало получению Философского Камня или Эликсира. Крайне многословная во всем, что касается предварительных стадий и этапов *opus,* алхимическая литература делает лишь загадочные, большей частью непонятные намеки на *mysterium magnum* («Великую тайну»). Однако, если мы были правы, настаивая на схождениях и совпадениях между минералогической символикой, металлургическими ритуалами, магией, связанной с огнем, и верованиями в искусственную трансмутацию металлов в золото при или посредством действий, которые заменяют собой Природу и Время; если признаются тесные отношения между китайской алхимией и неодаосской техникой, между индийской алхимией и тантризмом; если, наконец, александрийские алхимики, что вполне вероятно, прилагали к минеральным субстанциям инициационный сценарий Мистерий — то природу алхимического опыта можно понять. Индийский алхимик дает нам точку отсчета: он воздействует на минеральные субстанции для того, чтобы самому «очиститься» и «пробудиться», иначе говоря, чтобы овладеть божественным могуществом, дремавшим в его теле. Западный алхимик, стремясь «убить» ингредиенты, чтобы свести их к *materia prima,*

[221] *Gichtel.* Theosophia Practica. III, 13, 5, цит. по: *Evola J.* La tradizione ermetica. P. 164. О теле, «нетленном и небесном», см.: *Riviera C. Delia.* Il Mondo Magico degli Heroi (переиздание, Бари, 1932). P. 123 sq.

[222] Ср.: *Jung.* S. 367 sq. Мы видели сходные предписания у китайских и индуистских алхимиков; см. выше.

вполне вероятно, вызывает *sympatheia* между «патетическими» состояниями субстанции[19] и самыми интимными глубинами своего собственного существа. Иными словами, он приступает к инициационным опытам, которые по мере продвижения *opus* выковывают ему другую личность, сравнимую с той, которая обретается после успешного прохождения инициационных испытаний. Его участие в фазах *opus* таково, что, например, *nigredo* доставляет ему те же ощущения, которые испытывает неофит во время инициационных церемоний, когда он чувствует себя «проглоченным» в чреве чудовища, или «погребенным», или символически «убитым» Масками и Руководителями инициации.

Невозможно уместить на нескольких страницах углубленное описание *opus alchymicum,* не учитывая того, что авторы не всегда сходятся относительно порядка операций. Интересно, однако, отметить, что *coniunctio* и следующая за этим смерть обозначаются терминами *hieros gamos*: два начала, Солнце и Луна, Царь и Царица, соединяются в ртутной бане и умирают (это *nigredo*); «душа» покидает их, чтобы затем вернуться и дать рождение *filius philosophorum,* андрогиническому существу (=Rebis), которое возвещает грядущее обретение Философского Камня. Этот порядок действий сопровожден в «Rosarium Philosophorum» серией гравюр, толкованию которых Юнг посвятил значительную часть своей «Psychologie der Ubertragung». Надо подчеркнуть значение, которое алхимики придавали «ужасным» и «мрачным» испытаниям «чернотой», духовной смертью, сошествием во Ад: помимо того, что они постоянно свидетельствуются текстами, они угадываются во вдохновленных алхимией произведениях искусства и в иконографии, где эти испытания передаются сатурнической символикой, «меланхолией», созерцанием черепов и т. д.[223]. Фигура Хроноса-Сатурна символизирует Великого Разрушителя, каковым является Время, то есть соответственно смерть *(=putrefactio)* и новое рождение. Сатурн, символ Времени, часто изображается с весами в руках, а важность символа Весов в герметизме и алхимии известна (см. илл. 34, *Read,* Prelude to Chemistry): знаменитый *Гебер (=Джабир ибн Хайан)* является и автором «Книги весов»[224]. Не стоит ли искать в этом «господстве Весов» (которое делает всезнающим и ясновидящим), в этой фамильярности с деятельностью Времени (*putrefactio,* Смерть, которая разрушает *omne genus et formam* «все роды и формы»), в этой «мудрости», предоставленной только тем, кто при жизни приобрел опыт смерти, не стоит ли именно в этом искать объяснение известной «сатурнической меланхолии» ма-

Ср.: *Hartlaub G. F.* Arcana artis. Spuren alchemistischer Symbolik in der Kunst des 16. Jahrhunderts. — Zeit. f. Kunstgeschichte. 1937. VI. S. 316 sq. См. Приложение R.

[4] О символике Весов у Джабира см.: *Corbin H.* Le Livre du Glorieux Jabir ibn Hayyan. - Eranos-Jahrbuch. 1950. 18. P. 75 sq.

гов и алхимиков?[225] Как бы то ни было, не следует забывать, что акростих, построенный Василием Валентином[20*] на слове *vitriol*[21*], подчеркивает необходимость *descensus ad inferos: Visita Interiora Terrae Rectificando Inveniens Occultum Lapidem* («Посети внутренность земли, и через очищение найдешь тайный Камень»).

Фаза, которая следует за *nigredo,* т. е. «белое творение», *leukosis, albedo,* на спиритуальном уровне, очевидно, соответствует «воскрешению», которое подразумевает овладение определенными состояниями сознания, недоступными для профанного состояния. (На операционном уровне это явление «коагуляции», следующей за начальным *putrefactio.)* Две последующие фазы, *citrinitas* и *rubedo,* венчающие творение алхимика и приводящие к Философскому Камню, в еще большей степени развивают и укрепляют это новое инициационное сознание[226].

Остановимся на парадоксальном характере начала и конца *opus alchymicum.* Исходной точкой является *materia prima,* которая приводит к Философскому Камню, но и та и другая «субстанция» не поддается сколько-нибудь точной идентификации, причем не из-за лаконизма авторов, а скорее из-за их многословия. В самом деле, синонимов для обозначения *materia prima* необыкновенно много. «Lexicon alchemiae» Мартина Руланда[22*] (Франкфурт, 1612) насчитывает их более пятидесяти, и это далеко не конечное число. Что же касается собственно «природы» *materia prima,* то она ускользает от любого определения. Захария писал, что мы не ошибемся, объявив «нашу материю» духовной, но что никак не ложно объявить ее и телесной; если назвать ее небесной, «это будет ее истинное имя», если назвать ее земной, это столь же верно. Как справедливо отмечает Эвола по поводу этого текста, речь идет не о философском понятии, а о символе: это означает, что алхимик воспринимает Природу *sub specie interioritatis*[23*] (*Evola,* с. 32). Отсюда — большое количество синонимов для обозначения *materia prima.* Некоторые алхимики отождествляют ее со ртутью, или с серой, или со свинцом, другие — с водой, с солью, с огнем и т. д., третьи еще и с землей, с кровью, с Молодильной Водой, с Небом, с матерью, с луной, с драконом или с Венерой, с хаосом и даже с Философским Камнем или с Богом[227].

Эта вездесущность *materia prima* по всем пунктам соответствует вездесущности Философского Камня. Ибо хотя камень получают в результате некой невероятной операции («пусть знают, что это очень длинный путь», *longissima via,* предупреждает нас «Rosarium»), он в то

[а] Так, как будто, считает Хартлауб в «Arcana artis», p. 322, следуя экзегезе герметической символики, детально изученной Ф. Сакси и Панофски.

[б] Объяснение — в традиционной перспективе — *albedo и rubedo* см. в: *Evola J.* La tradizione ermetica. P. 156 sq. Психологическая интерпретация Юнга — в «Psychologie der Ubertragung» (амер. изд.). P. 271 sq. См. также: *Schmidt Albert-Marie.* La poesie scientifique en France au XVI[e] siecle. P. 331 sq.

Об отождествлении *prima materia* с Богом и об аристотелевском происхождении этого парадокса: *Jung.* Psychologie der Ubertragung (амер. изд.). P. 314, note 23.

же время вполне доступен: на самом деле, он находится повсюду. Рипли[24*] (ок. 1415 — 1490) пишет: «Философы говорят, что Камень приносят нам рыбы и птицы, им обладает каждый человек, он находится всюду, в вас, во мне, в любой вещи, во времени и в пространстве. Он является в ничтожном образе (*vili figura*). И из него бьет ключом наша *aqua permanens*»[228]. Согласно тексту 1526 г., опубликованному в «Gloria Mundi»[25*], Камень «известен всем людям, молодым и старым, он находится в поле, в деревне, в городе, во всех вещах, созданных Богом; и при этом он презирается всеми. Богатые и бедные каждый день держат его в руках. Слуги выбрасывают его на улицу. Дети играют с ним '. И однако, никто не ценит его, хотя после человеческои души это самая чудесная и самая драгоценная вещь на Земле, и она может свергать королей и князей. Тем не менее Камень считается самой презреннои и самои ничтожнои вещью на земле...» . Оставив в стороне богатую символику этого Камня, который никто не считает «краеугольным», добавим, что вездесущность и универсальность *Lapis Philosophorum* являются основной темой алхимической литературы. Небольшая книжечка, вышедшая в 1652 г. в Лондоне, «The Names of the Philosophers Stone», содержит более 170 его наименований, среди которых Молоко Святой Девы, тень Солнца, сухая Вода, Слюна Луны и т. д. Пернети[27] в своем «Dictionnaire mytho-hermetique» (Paris, 1787) приводит неполный алфавитный список примерно из 600 наименований. Фрагмент, приписываемый Зосиме, уже говорит об «этом Камне, который не является камнем, о драгоценной вещи, которая не имеет цены, о предмете с бесчисленными формами, у которого нет формы, об этом незнакомце, которого знают все»[231]. Но, как пишет Хортуланус[28]*, цитируемый в «Rosarium Philosophorum», «только тот, кто знает, как сделать Философский Камень, понимает слова, которые его описывают»[232]. И «Rosarium» предупреждает нас еще и о том, что «эти темы должны передаваться тайно (*talis materia debet tradi mystice),* подобно тому как поэзия пользуется иносказаниями и притчами»[233]. Если верить некоторым, существовала даже «клятва не разглашать тайну в книгах»[234].

Цит. по: *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. S. 442.

Явный намек на *Indus puerorum* («детскую игру»), имеющий важное символическое значение в герметизме (ср.: *Hartlaub.* Arcana Arris. P. 296 sq.). Вероятно, речь идет о спонтанности и легкости *opus alchymicum,* которое должно проходить «естественно», наподобие детской игры. Алхимическая символика совпадает с образом Дитяти в Евангелии .

Watte A. E. The Hermetic Museum, Restored and Enlarged. — L., 1893. I. P. 180; *Read.* Preludy to Chemistry. P. 130.

[231] Цит. по: *Read.* Preludy to Chemistry. P. 129.

Цит. по: *Jung C. G.* Psychologie der Ubertragung (амер. изд.). P. 288.

[233] Ibid. P. 286, note 15.

Zadith Senior, цит. по: *Jung C. G.* Psychologie der Ubertragung (амер. изд.). P. 215, note 7. Агриппа Неттесгеймский также говорит об «обете молчания» — *Jung C. G,* Psychologie der Ubertragung (амер. изд.). S. 215, note 7. «Тайный язык»

Вполне вероятно, что речь идет о «тайном языке», который есть и у шаманов архаических обществ, и у мистиков исторических религий; этот «тайный язык» — одновременно и выражение тех испытаний, которые невозможно передать с помощью повседневного языка, и зашифрованная передача скрытого смысла символов[235]. Необходимо также отметить, что парадоксальная вездесущность и недоступность Философского Камня в каком-то отношении указывает на диалектику сакрального вообще. Иерофании уже самим фактом, что они являют сакральное, изменяют онтологический статус предметов: жалкие или незначительные — камень, дерево, источник — с того момента, когда в них воплощается сакральное, становятся бесценными в глазах всех, кто участвует в этом религиозном опыте. В определенном смысле состояние алхимика, благодаря Философскому Камню вышедшего на другой уровень духовного существования, можно сравнить с опытом *homo religiosus*, присутствующего при трансмутации Космоса через иерофании. Парадокс иерофании состоит в том, что она являет сакральное и воплощает трансцендентность в «презренном предмете», иными словами, осуществляет разрыв уровней. Тот же парадокс поражает в Философском Камне: он остается невидимым для глаз непосвященных — дети играют с ним, прислуга выбрасывает его на улицу; он повсюду, и, однако, он же оказывается вещью, которую труднее всего добыть.

Итак, алхимический опыт и опыт магико-религиозный содержат общие или сходные элементы. Употребление западными алхимиками религиозной терминологии совсем необязательно было предосторожностью от церковной цензуры. У *opus alchymicum* были глубокие аналогии с мистической жизнью. Георг фон Веллинг пишет, «что наше намерение направлено не на то, чтобы научить, как производить золото, а на нечто гораздо более возвышенное, а именно: на то, как можно увидеть и постичь Природу — творение Бога — и как увидеть Бога в Природе»[236]. Ученик Парацельса Освальд Кроль[29]* утверждает, что алхимики — «святые люди, которые благодаря достоинствам своего обожествленного духа вкусили первые плоды Воскрешения уже в этой жизни и познали предвкушение Небесного Царства»[237]. По мысли многих алхимиков, обретение Философского Камня соответствует полному познанию Бога. Вот почему Камень делает возможным тождество противоположностей. По Василию Валентину, «зло должно стать тем

используется уже в месопотамских технических рецептах XVIII в. до н. э.; ср.: *Forbes R. J.* Studies in Ancient Technology. - Leiden, 1955. I. P. 125. О «тайнах ремесла» см. там же, с. 127.

[235] См. наши книги: Le Chamanisme. P. 99 sq.; Le Yoga. P. 251 sq.; 394 sq. и нашу работу «Techniques de l'Extase et Langages Secrets». Ср. также: *Alleau Rene.* Aspects de l'alchimie traditionnelle. P. 91 sq.

[36] Предисловие к «Opus Mago-Cabbalisticum», цит. по: *Gray R. D.* Goethe the Alchemist. P. 19.

[37] *Croll O.* Philosophy Reformed and Improved. — L., 1657, цит. по: *Gray R. D.* Goethe the Alchemist. P. 21.

же, что и добро»; Старки описывает Камень как «примирение противоположностей, дружбу Врагов» (тексты цит. по: *Gray,* с. 34). Мы находим здесь очень древнюю символику *coincidentia oppositorum*[30*], распространенную повсеместно, засвидетельствованную уже на архаических стадиях культуры, служившую тому, чтобы хоть как-то определить и основы сущего, и *Urgrund,* и парадоксальное состояние целостности, совершенства, и тем самым сакральности и Бога.

При всем том главным достоинством Камня остается его способность к трансмутации металлов в золото. Как говорит Арнольд из Виллановы[31*], «в Природе существует некая чистая материя, которая, будучи открытой и доведенной до совершенства Искусством, обращает в себя самое все несовершенные тела, которых она касается» (цит. по: *J. Read,* с. 119). Там же обнаруживается «в добром здравии» архаическая идея о том, что Камень или Эликсир дополняют и завершают произведение Природы. Брат Симон из Кельна[32*] писал в «Speculum minus alchimiae»: «Это искусство научает нас делать лекарство, называемое Эликсиром, которое, будучи вылито на несовершенные металлы, приводит их к полному совершенству — именно для этого оно и было изобретено»[238]. А в одном алхимическом своде, исследованном Карбонелли, говорится, что «эта материя, если бы она была удачнее произведена Природой во внутренностях Земли и не смешалась бы случайно с посторонними примесями, стала бы Святым Солнцем и Луной» (*Carbonelli,* с. 7). Идея, что Камень ускоряет временной ритм всех организмов и убыстряет их рост, содержится в «Опытах» Луллия[33*]: «Весной благодаря своему огромному и чудесному жару Камень дает жизнь растениям: если ты растворишь кусочек его размером в зерно в воде и, набрав ореховую скорлупку этой воды, польешь виноградную лозу, то в мае твоя лоза принесет спелый виноград»[239].

Первыми, кто приписал Камню терапевтические свойства, были арабские алхимики, и именно через посредство арабской алхимии понятие *Elixir Vitae* («Эликсир Жизни») пришло на Запад[210]. Роджер Бэкон, не употребляя слова «Камень» или «Эликсир», в своем «Opus Majus» говорит о лекарстве, которое изгоняет нечистоту и испорченность самого презренного металла, может смывать телесную нечистоту и в столь большой степени препятствует упадку тела, что продлевает жизнь на несколько веков»[34*]. Согласно Арнольду из Виллановы, «Философский Камень исцеляет все болезни <...>. Он излечивает за день болезнь, которая длилась бы месяц, за двена-

Рукопись из Библиотеки Болонского университета, цит. по: *Carbonelli G.* Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia. P. 7.

[239] Фрагмент воспроизведен: *Ganzenmüller W.* L'Alchimie au Moyen Age. P. 159.

Ср.: *Multhauf R. P.* The Origins of Chemistry. P. 135 sq. О золотом эликсире в западной алхимии см.: *Ruska J.* Das Buch des Alauns und Salze. S. 64 sq. «Книга квасцов и солей» — арабский текст XII в., приписываемый Ибн Рази .

дцать дней — годичную болезнь, еще более долгую — за месяц. Он возвращает старикам молодость»[241]. Алхимическое понятие Эликсира, принесенное на Запад арабскими авторами, заменило миф о чудесном растении или о напитке бессмертия, миф, засвидетельствованный с самой глубокой древности у всех индоевропейских народов миф, чья архаичность не подвергается сомнению. Итак, Эликсир был на Западе новинкой лишь в той мере, в какой он идентифицировался с деятельностью алхимика и с Философским Камнем.

К тому же, как и следовало ожидать, образ Камня в конце концов стал включать в себя все магические верования: говорили, что человек — обладатель Камня неуязвим; «Livre de la tres Sainte Trinité»[36*] сообщает нам, что «Камень, зажатый в ладони, делает невидимым. Если его зашить в тонкое полотно и носить это полотно, плотно обмотав им тело так, чтобы хорошо нагреть Камень, то можно подняться в воздух так высоко, как пожелаешь. Чтобы спуститься, достаточно слегка размотать полотно»[242].

В этом узнаются известные *сиддхи* йогов и индийских алхимиков: невидимость, левитация, волшебный полет (см. выше); йога, как и шаманизм, причисляет их к «чудесным возможностям», наряду с «владением огнем»[243]. Однако это необязательно предполагает восточное происхождение подвигов европейских магов и алхимиков. Чудеса факирского типа были известны в Европе, где они, вполне вероятно, происходили из местной магической традиции[2*4]. В этом случае, как и в случае *Elixir vitae,* алхимия лишь замещает древнейшие верования, корни которых погружены в предысторию.

15. АЛХИМИЯ, ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ И АСПЕКТ ВРЕМЕНИ

Мы не претендуем на то, чтобы на немногих страницах сказать основное по огромной теме, многие стороны которой остаются сокрытыми для нас. К тому же в наши цели и не входило изложение истории азиатской и европейской алхимии и металлургии. Единственным нашим намерением было проследить развитие некоторых общих символов и мифологий той архаической техники, благодаря которой человек брал на себя все увеличивающуюся ответственность перед Материей. Если наш анализ и наши интерпретации обоснованны, значит, алхимия продолжает и завершает давнейшую мечту *homo faber.* участвовать в совершенствовании материи, добиваясь при этом и своего собственного совершенства. Мы описали несколько фаз этого «сотруд-

[241] Тексты цитируются по: *Ganzenmüller.* P. 158.

Цит. по: *Ganzenmiiller.* P. 159. Об этом тексте см.: *Duveen Denis.* Le Livre de la Tres Sainte Trinité. - Ambix. 1948. III. P. 26–32.

[242] См. нашу «Йогу», с. 276 и сл., 324 и сл., и наш «Шаманизм», с. 365 и сл.

[243] См.: Le Chamanisme... P. 380. Ср.: «Méphistophélès et l'Androgyne» (1962), с. 200 и сл. (о «чуде веревки»).

ничества» и не будем больше к этому возвращаться. Из всех этих наших попыток вытекает одно общее наблюдение: беря на себя ответственность за изменение Природы, человек заместил собою Время: то, что должно было в течение тысячелетий или Эонов-Вечностей «вызревать» в подземных глубинах, металлург и особенно алхимик рассчитывают получить за несколько недель. Горн заменяет теллурическое лоно: именно там завершают свое созревание руды-эмбрионы. *Vas mirabile* алхимика, его горны, его реторты играют еще более амбициозную роль: в этих приборах — средоточие возвращения к первобытному Хаосу, повторения космогонии; там умирают и там воскресают субстанции, чтобы в конце концов превратиться в золото. Мы уже в достаточной мере раскрыли спиритуальный аспект деятельности алхимика и теперь имеем возможность рассмотреть ее извне как усилие, направленное на изменение Материи. В этом пункте его деятельность продолжала то, что было предпринято *artifex* («делателем») доисторических времен, который манипулировал огнем, чтобы изменять Природу, создавать новые формы, короче говоря, помогать Творцу, совершенствовать его творение. В мифологической фигуре африканского Кузнеца — Культурного Героя еще не утрачено религиозное значение работы с металлом: Небесный Кузнец, как мы видели, завершает творение, организует мир, закладывает фундамент культуры и ведет людей к познанию тайн.

«Природу изменяют» прежде всего с помощью огня, и показательно, что господство над огнем равным образом утверждается и в культурных достижениях металлургии, и в психо-физиологической технике, которая лежит в основе самых древних из известных шаманских магий и мистических приемов. Начиная с этой архаической стадии культуры огонь используется как фактор «трансмутации»: шаманы не горят в огне, и это означает, что они превзошли человеческое состояние, что они причастны к жизни «духов» (отсюда ритуальное использование *firetricks* («фокусов с огнем»): оно периодически подтверждает и укрепляет престиж шамана). Субъект превращения, огонь, присутствует и в некоторых инициациях, следы чего сохраняются даже в греческих мифах и преданиях. Как знать, не означал ли обряд кремации надежду на трансмутацию с помощью огня? Во всех этих магико-религиозных контекстах «господство над огнем» указывает и на интерес к тому, что мы могли бы назвать своего рода «спиритуальностью»: шаман, а позднее йог или мистик — специалисты по душе, духу, внутренней жизни. Крайне сложная символика сближает устрашающие огненные теофании со сладостным пламенем мистической любви и со светозарными эпифаниями, — как и с бесчисленными «сжиганиями» и «страстями», страданиями души. На разных уровнях и всегда огонь, пламя, ослепительный свет, внутренний жар выражают духовные испытания, воплощение сакрального, близость Бога.

«Хозяева огня» — литейщики и кузнецы были ими, так же как и

алхимики, — все они, помогая работе Природы, ускоряли временной ритм и тем самым подменяли собою Время. Возможно, не все алхимики осознавали, что их деятельность замещала работу Времени. Но это не столь важно: самое главное, что их труд, трансмутация, предполагал в той или иной мере упразднение Времени. Как говорит персонаж Бена Джонсона, «свинец и другие металлы были бы золотом, если бы у них было время им стать». А другой алхимик прибавляет: «И именно в этом проявляется наше Искусство» (см. гл. 4).

Убежденные, что действуют при поддержке Бога, алхимики и рассматривали свою деятельность как совершенствование природы, допущенное, если не поощряемое, Богом. Как бы далеко ни отходили они от древних металлургов и кузнецов, они все-таки продолжали их тактику в отношении Природы: для архаического рудокопа, так же как для западного алхимика, Природа — это иерофания: она не только «живая», она еще и божественная или, по крайней мере, имеет божественное измерение. Кстати, именно благодаря этой сакральности Природы, — проявляющейся в «тонкости» субстанций, — алхимик рассчитывал получить субъект трансмутации, Философский Камень, так же как и Эликсир бессмертия. Мы не будем возвращаться к инициационной структуре *opus alchymicum*. Достаточно напомнить, что освобождение Природы от закона Времени шло параллельно с освобождением адепта.

Западный алхимик завершает последний этап весьма древней программы, намеченной еще *homo faber c* того дня, когда он попытался трансформировать Природу, которую рассматривал — с разных точек зрения — как сакральную или допускающую иерофанизацию. Понятие алхимической трансмутации — торжество веры в возможность изменить Природу с помощью человеческого труда (труда, который, не будем этого забывать, всегда содержал литургический смысл).

Принципы традиционной алхимии, то есть рост руд, трансмутация металлов, Эликсир и обязательность сохранения тайны, в эпоху Ренессанса и Реформации считались бесспорными. Даже в XVIII в. ученые не ставили под сомнение рост руд. Однако они задавались вопросом, может ли алхимия помочь Природе в этом процессе и, особенно, были ли «те, кто объявлял, что уже сделал это, честными людьми или глупцами и обманщиками»[245]. Герман Бурхаве[1*] (1664 — 1739), считавшийся самым крупным химиком-«рационалистом» своего времени, известный своими строго эмпирическими опытами, еще верил в трансмутацию металлов. И мы увидим значение алхимии в научной революции, совершенной Ньютоном.

[245] *Teeter Dobbs Betty J.* The Foundations of Newton's Alchemy. 1975. P. 44.

В то же время горизонты средневековой алхимии изменились под давлением неоплатонизма и герметизма, двух философских течений, ставших весьма влиятельными после того, как они были вновь открыты Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола[2*]. Уверенность в том, что алхимия способна помогать деятельности Природы, получила христологическое значение. Теперь алхимики утверждали, что точно так же, как Христос искупил вину человечества своей смертью и воскресением, и *opus alchymicum* может обеспечить искупление Природы. Знаменитый герметик XVI в. Генрих Кунрат[3] отождествлял Философский Камень с Иисусом Христом, «Сыном макрокосма»; он, кроме того, считал, что открытие Камня обнаружило истинную природу Макрокосма и что Христос даровал человеку, то есть микрокосму, духовную полноту[246]. Убежденность в том, что *opus alchymicum* может спасти одновременно и человека и Природу, длило ностальгию по радикальному *renovatio* («обновлению»), ностальгию, которая неотступно преследовала западное христианство со времен Джоакино да Фьоре[4*].

Джон Ди[5*] (родился в 1527 г.), знаменитый алхимик, математик и энциклопедист, убедивший императора Рудольфа II в том, что обладает тайной трансмутации, полагал, что духовная реформа мирового масштаба может быть осуществлена благодаря силам, пущенным в ход «оккультными действиями», прежде всего алхимическими[247]. Подобно этому, английский алхимик Элайас Эшмол[6] видел в алхимии, астрологии и *magia naturalis* «Искупителей» всех наук. В самом деле, для сторонников Парацельса и Ван Гельмонта[7]* Природа могла быть понята только с помощью «химической философии» (т. е. новой алхимии) или «истинной медицины»[248]. Именно химия, а не астрономия обладала ключом к разгадке тайн Неба и Земли. Поскольку творение представлялось химическим процессом, небесные и земные явления могли быть интерпретированы в химических терминах. Учитывая связь макрокосм — микрокосм, «философ-химик» мог постичь тайны как Земли, так и небесных тел. Так, Роберт Фладд[8] составил химическое описание кровообращения, вычисленное по круговому движению солнца .

Как и многие из их современников, герметики и «философы-химики» ожидали — а некоторые из них лихорадочно готовили — полную и радикальную реформу всех религиозных, социальных и

[246] Ср.: *Teeter Dobbs Betty J.* The Foundations... P. 54.

[247] Ср.: *French P.* John Dee: The World of an Elizabethian Magus. - L., 1972; *Ewans R. J. W.* Rudolf II and his world: A Study of Intellectual History. 1975. P. 218 sq. О влиянии Джона Ди на Кунрата см.: *Yates Frances.* The Rosicrucian Enlightment. - L., 1972. P. 37-38.

Debus A. C. Alchemy and the Historian of Science. — History of Science. 1967. 6. P. 134.

[249] *Debus A. C.* The Chemical Dream of Renaissance. - Cambridge, 1968. P. 7, 14-15.

культурных институтов. Первым, обязательным этапом этого универсального *renovatio* была реформа знания. Небольшая книжечка неизвестного автора «Fama Fraternitatis», опубликованная в 1614 г требовала новой модели образования. Автор говорил о существовании тайного общества Розы и Креста[9]*. Его основатель, легендарный Христиан Розенкрейц, овладел «истинными тайнами медицины» и стало быть, всех других наук. Он написал впоследствии ряд книг, но эти труды были доступны исключительно членам ордена розенкрейцеров[250]. Автор «Fama Fraternitatis» обращался ко всем ученым Европы, прося их присоединиться к братству, чтобы осуществить реформу знания; иными словами, чтобы ускорить *renovatio* западного мира. Этот призыв имел отклик, которому не было равных. В течение не менее чем десяти лет программа, предложенная таинственным обществом Розы и Креста, обсуждалась во многих сотнях книг и брошюр.

Иоганн Валентин Андреэ[10]* — некоторые историки считают его автором «Fama fraternitatis» — в 1619 г. опубликовал «Christianopolis», произведение, вполне возможно, оказавшее влияние на «Новую Атлантиду»[11]* Бэкона[251]. Андреэ призывал к созданию сообщества ученых с целью выработки нового метода образования, основанного на «химической философии». В утопическом «Christianopolis» центром исследований была лаборатория: там «сочетались браком Небо и Земля» и «открывались божественные тайны, запечатленные на поверхности земли»[202]. Среди многочисленных поклонников реформы знания, на которой настаивала «Fama Fraternitatis», был и Роберт Фладд, член Королевского Колледжа Физиков; он был ревностным приверженцем мистической алхимии. Фладд утверждал, что невозможно овладеть натурфилософией без углубленного изучения оккультных наук. Для Фладда «истинная медицина» была самой основой натурфилософии. Знание микрокосма, т. е. тела человека, открывает нам структуру Вселенной и в конце концов приближает нас к Создателю. А чем лучше человек познает Вселенную, тем больше он продвигается в познании самого себя[253].

См. среди прочего: *Debus A. C.* The Chemical Dream of Renaissance. P. 17—18. О «Fama Fraternitatis» и розенкрейцерской литературе см. Приложение R. Заметим мимоходом, что в начале XVII в. появляется старый, милый сердцу китайских, тантристских и эллинистических текстов сценарий: первооткровение, недавно открытое вновь, но доступное лишь посвященным.

[251] Ср.: Christianopolis, an Ideal State of the Seventeenth Century. — Transl. by Felix Emil Held. - N. Y.; L., 1916. См. также: *Yates F.* The Rosicrucian Enlightment. P. 145—146; *Debus A. C.* The Chemical Dream. P. 19—20 и Приложение R.

[252] Christianopolis... P. 196-197.

[253] *Fludd R.* Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens. — Leiden, 1616. P. 88—93, 100—103, цит. по: *Debus.* The Chemical Dream. P. 22-23.

Еще несколько лет назад никто и не подозревал о роли Ньютона в этом общем движении, направленном на *renovatio* европейской религии и культуры с помощью смелого синтеза оккультных традиций и естественных наук. Правда, Ньютон никогда не публиковал результаты своих алхимических опытов, хотя и объявил, что некоторые увенчались успехом. Его бесчисленные алхимические рукописи, неизвестные до 1940 года, недавно были детально проанализированы профессором Бетти Т. Доббс в ее книге «The Foundations of Newton Alchemy» (1975). Проф. Доббс сообщает, что Ньютон проводил в своей лаборатории опыты, описанные в обширной алхимической литературе, «в таких размерах, в каких это не делалось никогда, ни до, ни после него» *[Dobbs,* с. 88). С помощью алхимии Ньютон надеялся открыть структуру микроуниверсума, чтобы сопоставить ее со своей космологической системой. Открытие земного притяжения — силы, удерживающей планеты на их орбитах, — не удовлетворяло его до конца. Однако, несмотря на то что он с 1669 по 1696 г. неустанно проводил опыты, ему не удалось найти силы, которые управляют корпускулами. Тем не менее, когда в 1679—1680 гг. он начал исследовать динамику орбитального движения, то применил ко Вселенной свои «химические» концепции притяжения[254].

Как показали Мак Гайр и Раттэнси, Ньютон был убежден, что вначале «Бог сообщил нескольким избранным тайны натурфилософии и религии. Затем это знание было утрачено; позднее, однако, оно было вновь обретено и воплотилось тогда в мифах и сказках, где оставалось скрытым от непосвященных. Однако в наши дни это знание может быть возвращено с помощью опытов и еще более строгим способом»[255]. Ради этого Ньютон особенно пристально изучал наиболее эзотерические разделы алхимической литературы, надеясь, что в них скрыты истинные тайны. Примечательно, что основатель современной механики не отбросил традицию первооткровения, как не отбросил он и принципа трансмутации. «Изменение Тел в Свете и Света в Теле полностью соответствует Законам Природы, так как Природа кажется восхищенной Трансмутацией»[256]. По мнению Доббс, «алхимическое мышление Ньютона было столь прочным, что он никогда не отрицал его значимости. В определенном смысле всю карьеру Ньютона после

Westfall R. S. Newton and the Hermetic Tradition. — Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel. — Ed. by A. C. Debus. — N. Y., 1972. Vol. II. P. 183–198, особенно p. 193–194; ср.: *Dobbs.* The Foundations. P. 211.

Dobbs. P. 90, цитирует статью: *McGuire E., Rattani P. M.* Newton and the «Pipes of Pan». — Notes and Records of the Royal Society of London. 1966. 21. P. 108–143.

[256] Nature... seems delighted with Transmutation. — Opticks. — L., 1704; N. Y., 1952, (переизд. 4-го изд., 1730). P. 374; цит. по: *Dobbs.* P. 231.

1675 г. можно интерпретировать как постоянное усилие объединить алхимию и философию механики» *(Dobbs,* с. 230).

После публикации «Principia» оппоненты заявили, что «силы» Ньютона являются на самом деле «оккультными свойствами». Проф. Доббс признает, что в определенном смысле критики были правы: «силы Ньютона были очень похожи на скрытые симпатии и антипатии, о которых говорила оккультная литература Возрождения. В то же время Ньютон приписывал силам онтологический режим, эквивалентный онтологическому режиму материи и движения. Благодаря этой эквивалентности, усиленной количественными параметрами сил, он позволил философам-механикам подняться над уровнем воображаемого *"impact mechanism"»*[12] *(Dobbs,* с. 211). Анализируя ньютоновскую концепцию силы, Ричард Вестфалль приходит к заключению, что современная наука— результат брака герметической Ф 1 257 илософиеи механики .

В своем порыве к наглядности «современная наука» проигнорировала или отбросила наследие герметизма. Иначе говоря, триумф ньютоновской механики кончил ниспровержением своего собственного идеала. Действительно, Ньютон и его современники ожидали совершенно другого типа научной революции. Продолжая и развивая надежды и чаяния неоалхимика Ренессанса, — прежде всего на «искупление» Природы, — столь разные умы, как Парацельс, Джон Ди, Ян Амос Коменский[13*], Андреэ, Фладд или Ньютон видели в алхимии модель не менее амбициозного предприятия, а именно, достижения человеком совершенства с помощью нового метода познания. С их точки зрения, такой метод должен был соединить в неконфессиональном христианстве герметическую традицию и естественные науки, медицину, астрономию и механику. Этот синтез, по сути, создавал новое, христианское творение, сравнимое с блестящими результатами, полученными предшествовавшим соединением платонизма, аристотелианства и неоплатонизма. Этот тип знания, о котором мечтали и который был частично разработан в XVII в., являет собой последнюю попытку «тотального» предприятия в христианской Европе. Сходные системы «тотального знания» были предложены в Греции Пифагором и Платоном; они характерны и для традиционной китайской культуры, в которой ни одно искусство, наука или техника не были понятны без их космологических, этических и экзистенциальных пресуппозиции и импликации ' .

West/all R. S. Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century. - L.; New York, 1971. P. 377-391; *Dobbs.* P. 211.

Мы вернемся к этим проблемам в 3-м томе «L'Histoire des croyances et des idees religieuses».

Не тогда, когда алхимия исчезает с исторической сцены, а сумма ее эмпирических знаний, пригодных для химии, оказывается уже включенной в химию, не тогда и не в этой молодой науке следует искать пережитки алхимической идеологии. Новая наука использует только эмпирические открытия, но какими бы многочисленными и важными они ни были, они не отражают истинного духа алхимии. Не стоит думать, что триумф экспериментальной науки свел на нет мечты и идеалы алхимиков. Напротив, идеология новой эпохи, сконцентрированная вокруг мифа о бесконечном прогрессе, обещанном экспериментальной наукой и индустриализацией, эта идеология, которая доминирует во всем XIX в. и вдохновляет его, вновь использует и усваивает, вопреки радикальной секуляризации, тысячелетнюю мечту алхимика. Именно в специфической догме XIX в., — что истинная миссия человека состоит в том, чтобы менять и трансформировать Природу, что он может действовать лучше и быстрее Природы, что он призван стать хозяином Природы, — именно в этой догме следует искать подлинное продолжение мечты алхимиков. Сотериологический миф о совершенствовании и, в конце концов, об «искуплении» Природы оживает в закамуфлированном виде в патетической программе индустриальных обществ, которые стремятся к полной «трансмутации» Природы, к ее превращению в «энергию». Именно в XIX в., когда преобладали физико-химические науки и индустриальный подъем, человек достиг того, что заместил собою Время в его отношениях с Природой. Именно тогда в не виданных до тех пор масштабах реализуется его стремление ускорить временные ритмы с помощью все убыстряющейся и растущей эксплуатации шахт, угольных копей, нефтяных скважин: именно тогда органическая химия, целиком направленная на раскрытие тайны минеральных основ Жизни, открывает дорогу бесчисленным синтетическим продуктам; нельзя не отметить, что синтетические продукты впервые демонстрируют возможность упразднения Времени, возможность лабораторного и промышленного изготовления продукции в таких количествах, на которые Природе понадобились бы тысячелетия. И нам известно, что «синтетическое производство жизни», пусть в скромном образе нескольких клеток протоплазмы, стало пределом мечтаний науки второй половины XIX и начала XX в.: так возвращалась алхимическая мечта — мечта о гомункулусе[14]*.

Перейдя на уровень культурной истории, можно сказать, что алхимики с их желанием заместить собою Время предвосхитили суть идеологии современного мира. Химия вобрала лишь незначительные фрагменты алхимического наследия. Основная масса этого наследия находится за ее пределами — в литературных воззрениях Бальзака, Виктора Гюго, натуралистов, в системе Политической Экономии, капиталистической, либеральной и марксистской, в секуляризован-

ной теологии материализма, позитивизма, бесконечного прогресса — наконец, всюду, где вспыхивает вера в безграничные возможности *homo faber,* всюду, куда проникает идея эсхатологического смысла труда, технологии, научной эксплуатации природы. И если поразмыслить, напрашивается вывод, что этот неистовый энтузиазм питается прежде всего той уверенностью, что, овладевая Природой с помощью физико-химических наук, человек чувствует себя способным соперничать с Природой, но при этом больше не теряя Времени. Наука и труд — вот что будет исполнять работу Времени. Опираясь на то, что он считает самым главным, т. е. на свой практический ум, на способность к труду, современный человек принимает на себя функцию временной длительности, иными словами, он замещает собой Время.

Мы не собираемся ни развивать, ни продолжать эти краткие соображения об идеологии и ситуации *homo faber* в XIX и XX вв. Мы просто хотели показать, что в его вере в экспериментальную науку, в его грандиозных индустриальных проектах явно просматриваются мечты алхимиков. Алхимия завещала современному миру нечто большее, чем только предхимию: она передала ему свою веру в трансмутацию Природы и свою честолюбивую надежду покорить Время. Разумеется, это наследие было усвоено и реализовано современным человеком на совершенно ином уровне, чем алхимический. Алхимик еще продолжал традицию архаического человека, для которого Природа была источником иерофаний, а труд — ритуалом. Современная же наука могла сформироваться лишь при условии десакрализации Природы; надежность научных феноменов определяется ценой исчезновения иерофании. Индустриальным обществам было нечего делать с литургическим трудом, совпадающим с профессиональными обрядами. На заводе такой труд был бесполезен — за отсутствием возможностей для инициации, за отсутствием индустриальной «традиции».

Стоит вспомнить и другое обстоятельство: даже замещая собою время, алхимик тем не менее остерегался брать на себя ответственность: он мечтал ускорить временные ритмы, сделать золото быстрее, чем Природа, но, будучи «философом» или мистиком, алхимик испытывал страх перед Временем и не считал себя существом исключительно «временным»: он вздыхал по блаженству Рая и мечтал о вечности, он стремился к бессмертию, к *Elixir Vitae.* В этом отношении алхимик вел себя как все предсовременное человечество, которое любыми способами избегало мысли о необратимости Времени, то периодически возрождая его повторением космогонии, то освящая литургией, то «забывая» его, т. е. отказываясь принимать во внимание профанные промежутки между двумя отмеченными (и соответственно сакральными) событиями. К тому же надо особенно помнить, что алхимик «овладевал Временем» тогда, когда он символически повторял в своих приборах первобытный хаос и космогонию (см. гл. 14), когда он

к тому же переживал инициационные «смерть и воскрешение». Любая инициация была победой над смертью; прошедший инициацию объявлял себя «бессмертным»: он создавал себе существование *post mortem* («посмертное»), которое считал нерушимым.

Однако с того дня, когда личная мечта алхимика была осуществлена всем обществом на том единственном уровне, на котором было возможно ее коллективное осуществление — на уровне физико-химических наук и индустрии, — защита от Времени стала невозможной. Трагическое величие современного человека связано с тем обстоятельством, что он первым осмелился взять на себя работу Времени, связанную с Природой. Мы видели, насколько эти эффектные завоевания реализуют (совсем в иной плоскости) ностальгические стремления алхимиков. Более того, человек современного общества принял на себя функции Времени не только в связи с природой, но и по отношению к самому себе. В философском плане он признал себя прежде всего, а иногда и исключительно, «темпоральным» существом, созданным преходящим Временем, подчиненным историчности. И современный мир в его целостности, в той мере, в какой он отстаивает собственное величие и принимает свою драму, чувствует себя тождественным Времени — так, как к этому призывали в XIX в. наука и индустрия, объявлявшие, что человек может сделать все лучше и быстрее Природы, при условии, что он проникнет в тайны Природы и с помощью своего труда заменит Время, множественные временные отрезки (темпы — геологического, растительного, животного мира), которые требуются Природе для завершения ее произведений. Искушение было слишком велико, чтобы ему противостоять: на протяжении многих тысячелетий люди мечтали действовать быстрее Природы. Как изобразить колебания человека перед сказочными перспективами, которые раскрывали перед ним его собственные открытия? Нельзя, однако, скрывать от себя неотвратимость возмездия: невозможно было заменить собою Время, не приговорив себя тем самым к отождествлению с ним, к совершению его работы даже тогда, когда желания к этому уже не было.

Работа Времени могла быть заменена только умственным и физическим трудом: в особенной (и какой!) степени трудом физическим. Наверное, во все времена человек был приговорен к труду. Однако существует разница, и она основоположна: чтобы обеспечить энергию, необходимую для осуществления мечтаний и амбиций XIX в., труд нужно было сделать секуляризованным. Впервые в своей истории человек взял на себя крайне тяжелую задачу «делать лучше и быстрее, чем Природа», уже не располагая при этом литургическим измерением, которое в других обществах делало этот труд переносимым. И именно в окончательно секуляризованном труде, в работе в чистом виде, исчисляемой в часах и единицах потраченной энергии, именно в таком труде человек с наибольшей силой чувствует и испытывает неумолимое течение Времени, его медлительность и его

тяжесть. В итоге можно сказать, что человек современного общества стал в буквальном смысле слова играть роль Времени, что он изнемогает, трудясь вместо Времени, что он стал существом исключительно «временным». А так как необратимость и пустота Времени сделались догмой для всего современного мира (уточним: для всех, кто больше не считает себя причастным к иудейско-христианской идеологии), принятая на себя и испытанная на собственном опыте человеком «темпоральность» оборачивается на философском уровне трагическим сознанием тщетности всего человеческого существования. К счастью, страдания, образы, мифы, игры, развлечения, мечты — не говоря уже о религии, которая не входит в духовные горизонты современного человека, — все это удерживает ощущение трагизма от распространения на иные, чем философский, уровни.

Целью высказанных здесь соображений ни в коей мере не является критика современного мира или восхваление других, архаических или экзотических обществ. Можно критиковать многие аспекты современного общества, так же как те или иные черты других обществ, но это не имеет ничего общего с нашей задачей. Мы хотели лишь показать, какое продолжение (и какие последствия) получили в идеологии XIX в. основные идеи алхимии, уходящие своими корнями в доисторические времена. Что же касается кризисов современного мира, то надо учитывать, что этот мир открывает совершенно новый тип цивилизации. Предвидеть его будущее развитие невозможно. Но полезно помнить, что единственная соспоставимая с ним революция в прошлом человечества — открытие земледелия — вызвала потрясения и духовные срывы, тяжесть которых мы с трудом можем себе представить. Почитаемый мир охотников-номадов исчезал вместе со своей религией, мифологией, моральными установлениями. Потребовались тысячелетия для того, чтобы окончательно заглушить стенания представителей «старого мира», приговоренного земледелием к смерти. Равным образом следует предположить, что глубокий духовный кризис, вызванный решением человека остановиться и связать с себя с пахотным полем, потребовал веков, прежде чем быть окончательно усвоенным. Нам невозможно представить себе «крушение всех ценностей», вызванного переходом от кочевого к оседлому образу жизни; тем более невозможно восстановить психологические и духовные отголоски этого.

Технические открытия современного мира, овладение Временем и пространством представляют собой революцию тех же масштабов, последствия которой мы еще далеко не освоили. Десакрализация, особенно затронувшая труд, являет живую рану на теле современного общества. Однако ничто не говорит нам о том, что в будущем не произойдет новой сакрализации. Что же касается «темпоральности» человеческого существования, то это, бесспорно, еще более серьезное открытие. Однако примирение с «темпоральностью» остается воз-

можным — при принятии более верной концепции Времени. Но сейчас не время касаться этих проблем. Нашей целью было только показать, что духовный кризис современного мира среди своих дальних предпосылок имеет и демиургические мечты металлургов, кузнецов и алхимиков. И хорошо, что историографическое сознание западного человека согласуется с действиями и идеалами далеких предков, — даже если современный человек, будучи наследником всех этих мифов и всех этих мечтаний, смог их реализовать, лишь отказавшись от их исконных смыслов.

Приложение А

МЕТЕОРИТЫ, ГРОМОВЫЕ КАМНИ, НАЧАЛА МЕТАЛЛУРГИИ

По поводу мифа о небесном своде из камня ср.: *Uno Holmberg.* Der Baum des Lebens (AASF, Sér. B. - Helsinki, 1922-1923. Vol. XVI. S. 40; *H. Reichelt.* Der Steinerne Himmel. — Indogermanische Forschungen, 32, 1913. S. 23—57) допускал утверждение, что представление о каменном и металлическом небе является общим для индоевропейцев. *Eisler R.* Zur Terminologie und Geschichte der judischen Alchemie (Monatsschnft fur Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1926, N. F. Vol. 26. S. 194—201) предполагал, что метеориты послужили толчком к представлению о небесах, сделанных из разных металлов (железо, медь, золото и т. д.). Об отношениях между небом, металлами, цветом см.: *Holmberg.* Der Baum, s. 49; *Jeremias A.* Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. — 2 ed. — B., 1929. S. 180 sq. Однако *Forbes R. J.* Metallurgy in Antiquity (Leiden, 1950, p. 357) замечает, что точные указания на объединение металлов, цвета и планет встречаются реже, чем это обычно считают, — даже в вавилонскую эпоху.

О «громовых камнях» см.: *Andree Richard.* Etnographische Parallelen. *N. F.* — Leipzig, 1889. S. 30-41 (Der Donnerkeil); *Sebillot P.* Le Folklore de France. - P., 1904. Vol. I. P. 104—105; *Skeat W. W.* Snakestones. - Folk-Lore, 23, 1912. P. 45-80; *Saintyves P.* Corpus de Folklore prehistorique en France et dans les colonies françaises. — P., 1934. Vol. II; *Holtker Georg.* Der Donnerkeilglaube vom steinzeitlichen Neuguinea ausgeschehen. — Acta Tropica, I. (1944, 30—51; с богатой библиографией, 40—50).

О метеоритах см. также: *Kunz G. F.* The Magic of Jewels and Charms. — Philadelphia; L, 1915. P. 94-117.

О роли металлов в жизни и религии первобытных народов: здесь следует обратиться к богато документированному тому *Richard Andree.* Die metalle bei den Naturvolkern mit Berucksichtigung prahistorischer Verhaltnisse. — Lpz., 1884. О фольклоре, связанном со свинцом, см.: *Leopold Schmidt.* Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung. — Mitt. d. Chemischen Forschungsinstitutes der Industrie Osterreiches. II, 4—5, 1948. S. 98 sq. Об истории металлургии, в частности, в культурном аспекте см.: *Richard T. A.* Man and Metals. A History of mining in relation to the development of civilization. — N. Y., 1932, Vol. 2 (есть и фр пер.); *Partington J. R.* Origins and Development of Applied Chemistry. — L., 1935; и особенно *Aitchison Leslie.* A History of Metals. — L., 1960. Vol. 2. Состояние проблем металлургии в античности надежно установлено *Forbes R. J.* Metallurgy in Antiquity. A notebook for archaeologists and technologists. — Leiden, 1950 (с богатой библиографией). Ср.: *Forbes R. J.* Bibliographia Antiqua, Philosophia Naturalis (1-re partie «Шахты», Leiden, 1940; 2-e partie, «Металлургия», Leiden, 1942). См. теперь: *Singer Charles, Holmyard E. J., Hall A. R.* A History of Technology. - Oxf., 1955. Vol. I.

Об AN.BAR см.: *Hommel.* GrundriP der Geographie und Geschichte Vorderasiens. - B., 1908—1922. S. 13; *Bosson G. G.* Les métaux et les pierres dans les

. scriptions assyro-babyloniennes. — Inaugural-Dissertation. — München, 1914. P. 11—12; *Persson Axel W.* Eisen und Eisenbereitung in altester Zeit: Etymologisches und Sachliches. - Bulletin de la Societe Royale de Lettres de Lund. 1934. P. 114; *Forbes.* Metallurgy in Antiquity. P. 465.

О *parzillu* см.: *Persson A. W.* Eisen und Eisenbereitung. S. 113; *Forbes.* Metallurgy in Antiquity P. 465.

О производстве меди и бронзы и о торговле ими на античном Ближнем Востоке см.: *Dussaud R.* La Lydie et ses voisins aux hautes epoques. — P., 1930. P 76 sq.

О словаре бронзы см.: *Dossin Georges.* Le vocabulaire de Nuzi Smn. — RA, 1947-1948. P. 26 sq.

О проблеме железа в Древнем Египте и термине *bizn.pt* см.: *Wainwright G. A.* Iron in Egypt — The Journal of Egyptian Archaeology, 18, 1932. P. 3—15 (резюме в статье Перссона, с. 2—3); Wainwrighf., The coming of Iron. — Antiquity, 10, 1936. P. 5—25); *Hulme E. Wyndham.* Early Iron-smelting in Egypt. — Antiquity, II, 1937. P. 222—223; *Forbes.* Metallurgy in Antiquity. P. 425 sq. *H. Quiring,* который обобщил эти исследования в статье «Die Herkunft des altesten Eisens und Stahl» (Forschungen und Fortschritte, 9, 1933. S. 126—127), полагает доказанным, что железная руда, достаточно поздно освоенная египтянами, добывалась в нубийских песках, которые содержали зерна магнетита с более чем 60% железа. См. также: *Leclant Jean.* Le fer dans l'Egypte ancienne, le Soudan et l'Afrique — (Le fer a travers les ages: Actes du Colloque international. Nancy, 3–6 octobre 1955. — Annales de l'Est, Mémoire №16. - Nancy, 1955. P. 85-91).

О железе на минойском Крите: *Hall H. R.* The Civilization of Greece in the Bronze Age - L, 1928, P. 253; *Persson A. W.,* p. 111; *Forbes,* p. 456 sq.

Приложение B

МИФОЛОГИЯ ЖЕЛЕЗА

Апотропеическое железо против демонов и духов: *Goldziher I.* Eisen als Schutz gegen Damonen. — Archiv fur Religionswissenschaft, 10, 1907. S. 41—46; *Seligmann S.* Der Bose Blick. - B., 1910. Vol. I. S. 273-276; Vol. II. S. 8–9, и т. д.; *Seligmann S.* Die magischen Heil- und Schutzmittel. — Stuttgart, 1927. S. 161—169 (последняя книга — расширенный вариант нескольких глав из «Der Bose Blick»; *Frazer.* Tabu and the perils of the Soul, p. 234 sq.; *Tawney-Penzer.* The Ocean of Story. Vol. II. — L., 1924), p. 166—168; *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation. - Zürich; Lpz, 1937. Vol. I. S. 130 sq., Vol. II. S. 118 sq.; *Dumézil G.* Labris JA, 1929, p. 247 sq. (железные ножи отгоняют демонов; кавказские поверья); *Filliozat J.* Le Kumaratantra. — P., 1937), p. 64 (магическая роль ножа). Ср. также «Handworterbuch der Deutschen Aberglauben», s. v. Eisen.

Железо как защита урожая (Северо-Восточная Европа): *Rantasalo A. V.* Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebrauchen der Germanen verglichen (5 vol., FF Communications, Sontavala-Helsinki, 1919-1925). Vol. III. S. 17 sq.

Приложение C

АНТРОПОГОНИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

Сотворение человека из глины или из земли: *Langdon S.* Le poeme sumerien du Paradis, du Deluge et de la Chute de l'homme. — P., 1919 (перев. C. Virolleaud).

P. 22–23, 31-32; *Langdon S.* Semitic Mythology. - Boston, 1931. P. 111-112; океанийские традиции см.: *Dixon R. B.* Oceanic Mythology. — Boston, 1916. P. 107 (человек создан из пыли, смешанной с кровью бога); см. также *Frazer Sir James* Folk-lore of the Old Testament. - L., 1919. Vol. I. P. 3–44; *Frazer J.* Creation and Evolution in primitive Cosmogonies. — L., 1935. P. 3–35 (работа 1909 г., соответственно, менее обширна). О египетской традиции см.: *Budge E. A. Wallis.* From Fetish to God in Ancient Egypt. - Oxf., 1934. P. 143, 434 (человек создан из слез бога); *A. Erman.* Die Religion der Aegypter. - B., 1934. S. 66; *Holberg M. S.* The God Ptah. - Lund; Copenhagen, 1946. P. 31 sq.; *Eliade.* Histoire, I, § 26.

Общий обзор антропогонических мотивов см: *Tompson Smith.* Motif-index of Folk-Literature. - Helsinki, 1932, Vol. I. FF Communications № 106. P. 150-159.

О более поздних переводах вавилонской Поэмы Творения см: *Furlani G.* Il Poema della Creazione. — Bologna, 1934. P. 100 sq. (ср. p. 34–35, об аналогичных месопотамских традициях); *Labat R.* Le Poeme babylonien de la Creation. — P., 1935, и библиографию, учтенную в: *Eliade M.* Histoire. I. P. 404 sq. В прямой связи с металлургическим комплексом см. традицию, засвидетельствованную у тораджей : бог Пу-не-Палабуру «формует» каждого ребенка в кузнице (*Kruit*, цит. по: *Perry J. W.* The Children of the Sun. 2-e ed. - L., 1927. P. 207).

Приложение D

ИСКУССТВЕННОЕ ОПЛОДОТВОРЕНИЕ И ОРГИАСТИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ

Об искусственном оплодотворении в Месопотамии см.: *Pruessen A. H.* Date culture in ancient Babylonia. - JAOS, 36, 1920. P. 213-232; *Sarton G.* The artificial fertilization of date-palms in the time of Ashur-Nasir-Pal. — Isis, 21, № 60, april 1934. P. 8–14; *Sarton G.* Additional note on date culture in ancient Babylonia. — Isis. 1935. Juin. №65. P. 251–252 (эти две статьи содержат полную библиографию вопроса); *Danthine H.* Le palmier-dattier et les arbres sacres dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne. - P., 1937. P. 111–121.

О сходных традициях у евреев и арабов см.: *Gandz S.* Artificial fertilization of date-palms in Palestine and Arabia. - Isis, 33 1935. Juin. № 65. P. 245-250.

Об оргиастической практике в связи с прививкой лимонов, по данным Ибн Вахшья, см.: *Tolkowsky S.* Hesperides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits. - L., 1938. P. 56, 129 sq.

Приложение E

СЕКСУАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА ОГНЯ

Сексуальная символика огня в древней Индии исследована в кн.: *Johansson K. F.* Uber die Altindische Goran Dhisana. — Skrifter utgitna Vetenskapssafundet i Uppsala-Leipzig, 1917. S. 51-55; *Gonda J.* «Gods» and «Powers» in the Veda. — La Haye, 1957. P. 23 sq., 38 sq.. О современных индийских традициях см.: *Crooke W.* Religion and Folk-lore of Northern India. — Oxf., 1926. P 336; *Abbot J.* The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief. - L., 1932. P. 176.

О символике очага (=vulva) в протоисторических культурах см.: *Almgren O.* Nordische Felszeichnungen als religiose Urkunden. — Frankfurt a. M., 1934. S. 244 sq. У древних германцев и в Северной Европе: *Grimm J.* Deutsche Mythologie (4. Aufgabe, 1876). Vol. III. S. 175.

О сексуальном символизме добывания огня у «примитивных» народов см.: *Frazer Sir James.* The Magic Art and the Origin of Kings. Vol. II. P. 208 sq.; *Frazer J.* Mythes sur l'origine du feu (фр. перев. P., 1931), p. 62 sq. Примеры сексуальных оргий при торжественном возжигании огня см. там же, с. 64 (у маринд-аним, по Вирцу)

О космологической символике возжигания огня и о понятиях регенерации Времени см. нашу книгу «Le Mythe de l'Eternel Retour». — P., 1949. P. 107 sq.

О символике «Центра»: там же, с. 30 и сл.; Images et Symboles. — P., 1952. P. 33 sq.

Приложение F

СЕКСУАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА ТРЕУГОЛЬНИКА

О сексуальной символике *дельты* см.: *Eisler R.*. Kuba-Kybele. P. 127, 135 sq., и *Pestalozza U.* Religione Mediterranea. — Milano, 1951. P. 246, n. 65. О соответствии «треугольник» = «дверь» = «женщина» см.: *Trumbull H. C.* The threshold covenant. - N. Y., 1892. P. 252—257 (греческие, китайские, еврейские и другие данные). Об *l'arché geneseos*, ср.: *Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magie. - Lpz., 2-e ed., 1925. P. 21—22. О символике треугольника в Индии: *Tucci G.* Tracci di culto lunare in India. — RSO, XII, 1929—1930. P. 422 и примеч. (тантристская символика); *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation. - Zürich; Lpz., 1937. Vol. III. S. 133-294.

Eisler R. Kuba-Kybele (Philologus, 1909. Vol. 68. P. 135) неубедительно интерпретирует сексуальный символизм Каабы, считая, что в качестве *tetragonos lithos* («четырехгранный камень») священный камень Мекки должен был бы служить «домом» для *пирамиды* или обелиска *(Konische Phalosstein).* Следует, однако, помнить, что в 1909 г., когда Р. Эйслер писал свою работу, психоанализ только зарождался, и тот из исследователей, кто был с ним знаком, легко поддавался соблазну пансексуальной символики.

Приложение G

PETRA GENITRIX

О мифах про людей, родившихся из камня, см.: *Nyberg B.* Kind und Erde. — Helsinki, 1931. S. 61 sq.; *Eliade M.* Traite d'Histoire des Religions. P. 208 (там же, небольшая библиография). Об оплодотворяющих камнях и ритуале «скольжения» см. «Traite», p. 194 sq.

О рождении богов из *petra genitnx* (= Великая Богиня = *matrix mundi*) см.: *Eisler R.* Weltenmantel und Himmelszeit. - Munchen, 1910. Vol. II. S. 411, 727 sq., и т. д. Idem. Kuba-Kybele. - *Philologus.* 1909. Vol. 68. P. 196 sq.

О древнесемитской традиции, согласно которой люди произошли из камней, см.: *Smith W. R.* The Religion of the Semites (ed. III. L., 1927). P. 86 (арабская легенда); *Schmidt H.* Die Erzahlung von Paradies und Sündefall. Tübingen, 1931. S. 38, n. 1 (Ветхий Завет).

О рождении Христа из камня в румынском религиозном фольклоре см.: *Rosetti Alexandre.* Colindele Romanilor. — Academia Română. — Bucuresti, 1920. [P. 68.

Приложение H

АЛХИМИЯ В АНГЛИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

О пьесе Бена Джонсона «Алхимик» см.: *Dunkan E. H.* Johnson's *Alchemist* and the Literature of Alchemy. — PMLA, 61. Septembre 1946. P. 699—710. Автор подчеркивает прекрасное знание Джонсоном алхимии, в чем он превосходит всех других английских писателей, за исключением, может быть, Чосера и Донна (см. с. 699) Дункан анализирует алхимические познания Чосера в «The Yeoman's Canon's *Silver citrinacioun*» (Modern Philology, XXXVH, 1940, 241—262); см. также его работы «Donne's Alchemical Figures» (ELH, IX, 1942, 257-285) и «The Alchemy in Johnson's "Mercury vindicated"» (Studies in Philology, XXXIX, 1942, 625—637). Общий обзор см.: *Fisch H.* Alchemy and English Literature — Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society, VII. P. 123-136.

Приложение I

ВАВИЛОНСКАЯ «АЛХИМИЯ»

Ассирийские рукописи были переведены в следующих работах: *Thompson R. C.* On the Chemistry of the Ancient Assyrians. — L., 1925, 158 машинописных страниц; *Meissner B.* Babylonien und Assyrien. — Heidelberg, 1925. Vol. П; *Eisler R* Der babylomsche Ursprung der Alchimie. — Chemiker-Zeitung. 1925. 11 juillet № 83. S. 577 sq.; 1925. 18 juillet. № 86. P. 602 sq.; Ibid. Die chemische Terminologie der Babylonier.— ZA, Bd 37, april 1926. S. 109—131; Idem.. L'origine babylonienne de l'alchimie — Revue de Synthese Historique, 1926. P. 1—25. Минералогическую и химическую терминологию см. также в: *Thompson R. C.* A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology. — Oxf., 1936. Томпсон обобщил свои исследования в статье «A Survey of the Chemistry of Assyria in the VII cent B. C.» (Ambix, П. 1938. P. 3-16).

Интерпретация Роберта Эйслера была по разным основаниям отвергнута ассириологом Циммерном: *Zimmern H.* Assyrische chemisch-technische Rezepte, inbesondere fur Herstellung farbigen glasierter Ziegel, in Umschrift und Uebersetzung. - ZA. Bd 36. 1925. Septembre. S. 177-208; *Idem.* Vorlaufiger Nachtrag zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten. — ZA. Bd 37. 1926. S. 273—288.

Гипотеза Эйслера была принята *Abe Rey.* La Science orientale avant les Grecs. — P., 1930. P. 193 sq.; см. также: *R. Berthelot.* La Pensee de l'Asie et l'astrobiologie. - P., 1938. P. 43 sq.

Во втором томе своего «Entstehung und Ausbreitung der Alchemie» (B., 1931) Эдмунд фон Липпманн, не высказываясь категорически, сохраняет, скорее, негативную позицию; см. также vol. III (Weinheim, 1954), s. 40.

Хотелось бы, чтобы эта проблема была затронута в фундаментальном труде Форбса «Metallurgy in antiquity».

ПриложениеJ

КИТАЙСКАЯ АЛХИМИЯ

Для общей ориентации в истории китайской научной мысли в контексте общей истории науки см.: *Sarton G.* An Introduction to the History of Sciences. Vol. I—III, пять томов (Wash., 1926—1948) и особенно *Needham J.* Science and Civilization in China. Cambridge, 1956. Vol. I–V.

Об истории металлургии и химии в Древнем Китае см.: *Ping Li Ch'iao.* The Chemical Art of Old China. — Easton, 1948. Б. Лауфер показал, что и паста *люли* (применявшаяся для изготовления стекол), и каолин впервые были использованы даосскими алхимиками, ср.: The beginnings of Porcelain in China. — Chicago, 1917 (Field Museum). P. 142, 118 и т. д. Соли мышьяка, с которыми работали алхимики, нашли применение в сельском хозяйстве и в разных видах промышленности, см.: *Muccioli M.* L'arsenico presso i Cinesi. — ASS, VIII. P. 70—71. О применении алхимических открытий в керамической и металлургической технологии см.: *Lippmann E. von.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, I. S. 156; II. S. 45, 66, 178 и т.д.

Основную библиографию по китайской алхимии см. в нашей книге «Le Yoga». — Immortalite et Liberte. — P., 1954. P. 399—400, и особенно *Needham.* Science and Civilization in China. — Cambridge, 1974. Vol. I. P. 2 sq., 387 sq. Отметим наиболее важные исследования: *Johnson 0.* A Study of Chinese Alchemy. — Changhai, 1928; см. также резюме: *Laufer B.* - Isis, 1929. Vol. 12. P. 330—332; *Waley A.* Notes of Chinese Alchemy. - Bulletin of Oriental School of - L. VI, 1930. P. 1—24; *Barnes W. H.* Possible reference to Chinese Alchemy. — The China Journal, vol. 23, 1935. P. 75—79; *Dubs Homer H.* The Beginning of Alchemy. - Isis, vol. 38, 1947. P. 62—86; *Ping- Yü Ho, Needham J.* The Laboratory Equipment of the Early Medieval Chinese Alchemist. - Ambix, VII, 1959. P. 57-115; *Ch'in Ts'ao T'ien, Ping-Yü Ho, Needham Joseph.* An Early Medieval Chinese Alchemical Text on Aqueous Solutions. — Ambix. P. 122—158; *Sivin N.* Chinese Alchemy: Preliminary Studies. — Cambr., Mass., 1968; см. наше резюме: «History of Religions». 10, 1970, p. 178-182); *Needham J.* Science and Civilization. V. 1 (история алхимии будет продолжена в последующих четырех томах, находящихся сейчас в стадии подготовки).

Среди переводов алхимических текстов отметим прежде всего: *Wu Ku-Ch'ang, Davis Tenney L.* An ancient chinese treatise on alchemy entitled «Ts'an T'ung Ch'i», written by Wei Po-Yang about 142 A. D. - Isis, 1932. Vol. 18. P. 210—289; id., Ko Hung on the Yellow and the White. — Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. 1935, Vol. 70. P. 221—284. Эта последняя работа содержит переводы IV и V глав трактата Гэ Хуна (Баопу-цзы); главы I—III переведены *Eugen Feifel.* Monumenta Serica. 1941. Vol. 6. P. 113—211 (см. там же, ч. 9, 1944, новый перевод главы IV, также Фейфеля), и главы VII и XI, переведенные *T. L. Davis, K. F. Chen.* The Inner Chapters of Pao-pu-tzu. — Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. 1940—1942. Vol. 74. P. 287-325. О достоинствах перевода Дэвиса и его соавторов см.: *Needham J.* Science and Civilization. Vol. 1. P.6, и *Sivin N.* Chinese Alchemy. P. 15. *J. R. Ware* дал полный перевод «Нэй пень» Гэ Хуна в: «Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung» (Cambr. Mass., 1966; ср. наши наблюдения в «History of Religions», 8, 1968, p. 84—85). Работа *Sivin.* Chinese Alchemy (p. 145-214) содержит аннотированный перевод «Дань цзин яо цзюэ» («Essential formulas from the alchemical classics»), произведения, приписываемого Сунь Сымо (VI в. п. Р. Х.). См. также: *Spooner Roy C., Wang C. H.* The Divine Nine Turn *Tan Sha* Method, a Chinese alchemical Recipe. - Isis, 1947. Vol. 38. P. 235-242.

Дабс считает, что истоки алхимии следует искать в Китае IV в. до н. э. Согласно этому автору, алхимия могла возникнуть только в той цивилизации, в которой золото было мало известно и в которой не знали способов дозировки чистого металла; в Месопотамии эти способы были известны начиная с XIV в. до н. э., что делает маловероятным средиземноморское происхождение алхимии *(Dubs,* с. 80 sq). Однако эта точка зрения не была принята историками алхимии (см. среди прочего: *F. Sherwood Taylor.* The Alchimists. — N. Y., 1949. P. 75). Дабс полагает, что алхимия была принесена на Запад китайскими путешественниками *(Dubs,* с. 84). Однако, по Лауферу, не исключено, что «научная» алхимия в Китае

обязана иностранному влиянию (ср.: *Laufer.* - Isis, 1929. P. 330—331). О проникновении средиземноморских идей в Китай см.: *Dubs H. Y.,* p. 82—83, п. 122—123 О возможном месопотамском происхождении китайской алхимической идеологии см.: *Stapleton H. E.* The Antiquity of Alchemy. - Ambix, V, 1953. P. 1—43; особенно p. 15 sq. Кратко касаясь китайского происхождения алхимии (с. 19—30) Сивин отвергает гипотезу Дабса (с. 22—23). Наиболее радикальная критика принадлежит Нидхэму (т. V, 1, с. 44 и сл.), несмотря на то обстоятельство, что и он хотя по совершенно иным причинам, согласен с тем, что алхимия является изобретением Китая. По Нидхэму, культура Древнего Китая была единственной средой, в которой могла зародиться вера в эликсир против смерти как высшее достижение химика (с. 71, 82, 114—115). Два понятия— эликсир и алхимическое производство золота — были впервые введены в историю Китая в IV в. до н. э. (с. 12 сл. и т. д.). Однако Нидхэм признает, что связь золота с бессмертием в Индии была известна ранее VI в. до н. э. (с. 118 и сл.; см. выше наши соображения по проблеме).

Об алхимической символике дыхания и полового акта ср.: *Gulik R. H. van.* Erotic colour prints of the Ming period with an essay on Chinese sex life from the Han to the Ch'ing dynasty, B. C. 206-A. L. 1644 (напечатано частным образом в количестве пяти экземпляров, Токио, 1951). P. 115 sq.

Приложение К

КИТАЙСКИЕ МАГИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И АЛХИМИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР

О «магическом полете» йогов и алхимиков см.: *Eliade M.* Le Yoga. P. 397. О «магическом полете» в Китае см.: *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 294 sq.; о полете Бессмертных даосов см.: *Giles Lionel.* A Gallery of Chinese Immortals. — L., 1948. P. 22, 40, 43, 51 и т. д.; *Kaltenmark Max.* Le Lie-sien Tchouan (Biographies legendaries des Immortels taoïstes de l'antiquité). — Перевод и примечания (Пекин, 1953), с. 41, 54, 82, 146, 154.

Китайскими алхимиками было воспринято и переработано большое число весьма древних мифов и верований о бессмертии и о способах его достижения Символами бессмертия считались черепаха и журавль. Древние авторы всегда помещают в общество Бессмертных журавля. *(Groot J. J. de.* The religious System of China. — Leiden, 1892 sq. Vol. IV. P. 232—233, 295); журавлей рисуют на погребальных колесницах, где они символизируют переход к бессмертию (ibid., vol. IV, p. 359). На картинах, изображающих восьмерых Бессмертных на пути к волшебному Острову, их лодку несет по воздуху журавль (ср.: *Werner.* Myths and Legends of China. — L., 1924. P. 302). А Баопу-цзы (=Гэ Хун) заверяет, что свою жизненную силу можно увеличить, если пить напиток из журавлиных яиц и черепашьих панцирей (текст цит. по: *Johnson,* Chinese Alchemy, p. 61). Это древняя традиция: в «Ле сянь чжуань» рассказывается, что Гуй Фу питался корицей и подсолнухами, которые он смешивал с черепашьими мозгами *(Max Kaltenmark,* p. 119).

Среди растений, которые могут обеспечить долголетие, китайская традиция выделяла траву *цзи* («трава бесмертия»), сосну, кипарис и персик. Считалось, что сосна и кипарис богаты субстанциями ян (ср. *Groot J. J. de.* The religious System of China. - Leiden, 1892 sq. Vol. IV. P. 294—324). Съев сосновые семена, Ю Чжуань смог подняться в воздух. «Тогдашние люди, которые достали их и съели, все достигли возраста двух или трех сотен лет» *[Max Kaltenmark.* Le Lie-sien Tchouan, 54, ср.: там же, с. 81, 136, 160. О соснах — деревьях долголетия см.:

Stein Rolf. Jardins en miniature d'Extrême-Orient. Le Monde en petit. — BEFEO, 42. Hanoï, 1943. P. 1—104, особ. p. 84 sq.). Со своей стороны, Баопу-цзы пишет, что если кто-нибудь натрет себе пятки соком кипариса, то «сможет ходить по воде не погружаясь», если натрет все тело, то станет невидимым. Плод кипариса, „усушенный, превращенный в порошок и добавленный в факел, дает вспышку, равной которой нет, а если поблизости закопаны золото или нефрит, пламя становится синим и клонится к земле. Человек, питающийся порошком из плодов кипариса, может дожить до тысячи лет (текст см.: *De Groot,* vol. IV, p. 287). Что же касается персикового дерева, то его сок, как утверждает Баопу-цзы, делает тело человека светящимся.

Известны и другие растения и целебные травы, которые могут обеспечить долголетие и сообщить магическую силу. В «Ле сянь чжуань» упомянуты груша (с. 97), корица (с. 82, 119), лиственная губка (с. 82), семена крестоцветных (с. 79), аконит (с. 154), дягиль (с. 154), подсолнечник (с. 119) и др. Фольклорная традиция, даосизм и алхимия плавно переходят друг в друга: даосский алхимик — последователь собирателя целебных трав, который с незапамятных времен уходил в горы с калебасой собирать семена и магические растения. Ср. на эту тему: *Rolf Stein*. Jardins en miniature d'Extrême-Orient, p. 56 sq. et *passim*. См. также: *Vichel Soymie.* Le Lo-Feou Chan, étude de géographie religieuse. (BEFEO, [Saigon], XLVIII (1956), 1-139, особенно с. 88–96 [«пещера-небо»], 97-103 [«полуночное солнце»]).

Приложение L

ИНДИЙСКАЯ АЛХИМИЯ

Об индийской алхимии и «предхимии» см.: *Ray P. C.* A History of Hindu Chemistry. Vol. I (2nd edition, Calcutta, 1925); ср. также: *Mookerjee Rasacharya Kaviraj Bhudeb*. Rasajala-nidhi or Ocean of Indian Medicine, Chemistry and Alchemy. 2 vol. Calcutta, 1926—1927, — компиляция, имеющая малую ценность, но тем не менее содержащая большое число цитат из традиционных алхимических трудов. Изложение доктрины алхимических *сиддха* см в: *Sastri V. V. Raman*. The Doctrinal Culture and Tradition of the *Siddhas.* (Cultural Heritage of India, Sri Ramakrishna Centenary Memorial. — Calcutta, s. d. Vol. II. P. 303—319); *Dasgupta Shashibbusan.* Obscure religious Cults as Background of Bengali Literature. — Calcutta, 1946. P. 289 sq.; *Eliade M.* Le Yoga. Immortalite et Liberté. P. 299 sq.

В Бирме обнаруживаются верования, сходные с теми, которые связаны с йогами-алхимиками. *Zawgy* (слово, производное от *Yogi*) становятся, поглощая вещества, приготовленные на основе ртути или железа. На полпути испытания кандидат получает «камень живого металла». Этот камень излечивает все болезни; прикасаясь к желтой меди или к серебру, он превращает их в золото. Когда испытуемый проглотит камень, он на семь дней теряет сознание. Обычно он скрывается в пещере и появляется через семь дней уже как *zawgy*. Отныне он подобен богу: он может жить миллионы лет, он способен воскрешать мертвых и становиться невидимым. Ему позволено вступать в половые сношения не с женщинами, а с некоторыми плодами, имеющими облик и фигуру молодой девушки. *Zawgy* оживляет эти плоды и делает их своими женами. См.: *Maung Hsin Aung.* Alchemy and Alchemist in Burma. — Folklore, 44, 1933. P. 346—354, особенно с. 346—347, и Burmese Alchemy Beliefs. —Journal of the Burmese Research Society, 35. P. 83-91.

О связях между алхимией, тантризмом и хатха-йогой см.: *Eliade M.* Le Yoga. P. 274 sq. (библиография). См. также: *Waley A.* References to Alchemy in buddhist

scriptures. — Bulletin of the School of Oriental Studies. L. Vol. VI. P. 1102–1103\ Намеки на алхимию можно найти и в Махаяна-самграхавхасйа» (Nanjio, 1171; переведено на китайский Сюаньцзанем около 650) и в «Абхидхарма Махавибха' са» (Nanjio, 1263; перев. Hsuang-tsang, 656–659). Ср. еще: *Stein O.* References to Alchemy in buddhist scriptures. — Bulletin of the School of Oriental Studies. L 1933 Vol. VII. P. 262 sq.

О Нагарджуне-алхимике: см. состояние вопроса в нашей «Йоге», с. 398.

Об аль-Бируни см.: *Filliozat J.* Albiruni et l'alchimie indienne (Al-Biruni Commemoration Volume. - Calcutta, 1951. P. 101-105).

О роли ртути в индийской алхимии: *Ray P. C.* I, p. 105 предисловия *Lippmann E. von.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. — B., 1919. S. 435; B.' 1931. Vol. II. P. 179; *Jolly J.* Der Stein der Weisen. - Windisch Festschrift. - Lpz., 1914. S. 98—106. О тамильских *cuttapu* см.: *Bartes A.* Oeuvres. I. — P., 1914. p 185; *Filliozat J.* - JA, 1934. P. 111—112: *cuttapu* разделяли *сараккy* (субстанции ингредиенты) на *ан* и *пенсаракку*, мужские и женские ингредиенты; классификация, напоминающая двучлен *инь - ян* китайской традиции. *L. Wieger* (Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, 2e ed. Hien-hien, 1927, p. 395) полагает, что даосский алхимик III в. Гэ Хун (Баопуцзы) воспроизвел трактат *«Расаратначара»*, приписываемый Нагарджуне. В таком случае *«Расаратначара»*, который относят к VII или к VIII в. (ср.: *Lamotte L.* Traite de la Grande Vertu de Sagesse. I. - Louvain, 1944. P. 383, n. 1), «мог бы реально восходить к эпохе Нагарджуны, буддиста II в.» (см.: *Filliozat J.* La doctrine classique de la medecine indienne. — P., 1949. P. 10). Существует, однако, и возможность того, что тамильская алхимия испытала китайское влияние (см.: *Filliozat J.* Taoïsme et Yoga. — Dan Viet-Nam. 1949. Август. № 3. С. 113–120, особенно с. 120).

Об алхимических рукописях фонда Корде см.: *Filliozat J.* — JA, 1934. P. 156 sq.

Приложение М

НАШАТЫРЬ В ВОСТОЧНОЙ АЛХИМИИ

Санскритское название нашатыря *navasdra,* иранское — *noshadar.* Степлтон попытался объяснить эти слова через китайское *nau-sha*, см.: Sal-Ammoniac. A study in primitive Chemistry. - MASB, Calcutta, 1905. Vol. I. № 2. P. 25-42; ср.: *Stapleton R. F. Azo.* Chemistry in Iraq and Persia in the Xth Century A. D. — MASB. 1927. Vol. VIII, № 61. P. 346, n. 1. Лауфер показал несостоятельность этой гипотезы, см.: Sino-Iranica (Field Museum, Chicago, 1919), p. 505. Нашатырь впервые был использован в иранской алхимии и именно оттуда пришел в китайскую, индийскую и арабскую алхимию. По этой проблеме см.: *Ruska Julius.* Sal ammoniacus, Nusadir und Salmiak. — Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschafte. — Heidelberg, 1925; *Ruska J.* Das Buch der Alaune und Salze. — B., 1931. S. 111, 195 sq. Арабский термин *nushâdir* происходит от иранского *noshadar.* Возможно, открытием и алхимическим применением нашатыря мы обязаны одной из «алхимических школ Сасанидского царства»; см.: *Corbin H.* Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan (Eranos-Jahrbuch, XVIII.- Zürich, 1950. P. 47-114), p. 53, n. 15. Нашатырь засвидетельствован уже в ассирийских клинописных текстах; см.: C. *Tompson.* Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology, p. 12. См. также: *Partington J. R.* Origins and Development of Applied Chemistry. - L., 1935. P. 147, 317; *Stapleton H. E.* The Antiquity of Alchemy. - Ambix, V, 1953. P. 34, n. 68; *Lippmann E. von.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. III Weinheim, 1954. S. 116.

Приложение N

ОБЩИЕ СООБРАЖЕНИЯ ПО ИСТОРИИ АЛХИМИИ. ГРЕКО-ЕГИПЕТСКАЯ, АРАБСКАЯ, ЗАПАДНАЯ АЛХИМИЯ. ЭЛЕМЕНТЫ БИБЛИОГРАФИИ

Последняя по времени литература по алхимии и началам химии представлена *Allan G. Debus* в его работе «The Significance of the History of Early Chemistry» (Cahiers d'histoire mondiale, IX, 1965, № 11, p. 39—58). Из монументальной «History of Chemistry» в четырех томах Партингтона были опубликованы только тома II (L., 1961) и III (1962). См. также: *Leicester И. M.* The Historical Background of Chemistry - N. Y., 1956; *Read J.* Through Alchemy to Chemistry. - L., 1957; *Holmyard E. J.* Alchemy (Penguin Books, 1957) и особенно *Multhauf R. L.* The origins of Chemistry. - L., 1966.

Труды: *G. Sarton.* An Introduction to the History of Science. 5 vol.; *Lynn Thordike.* A History of Magic and Experimental Science, 6 vol. — N. Y., 1929—1941, снабжены обширными библиографиями. См. также критические обзоры, опубликованные в «Isis» (основатель — Дж. Сартон).

Дж. Хейм начал «Introduction to the Bibliography of Alchemy» (Ambix, I, 1937, p. 48—60); к сожалению, она прервана.

Анализ некоторых недавних работ, посвященных происхождению и значению алхимии, см.: *Schneider W.* Uber den Ursprung des Wortes Chemie. — Pharmazeutische Industrie, XXI, 1959. S. 79—81. Probleme und neuere Ansichten in der Alchemiegeschichte. — Chemiker Zeitung-Chemische Apparatur, LXXXV. 1961. № 17. S. 643—651; см. еще: Idem. Die geschichtlichen Beziehungen der Metallurgie zu Alchemie und Pharmazie. — Archiv fur das Eisenhüttenwesen, XXXVIII. 1966. Juillet. №7. S. 533—538 и особенно его «Lexicon Alchemistische-Pharmazeutischen Symbole» (Weinheim, 1962).

Maurice P. Grassland существенно продвинул понимание алхимической терминологии своими «Historical Studies in the Language of Chemistry» (Cambridge, Mass., 1962). Самые важные исследования *W. Ganzemüller* собрал в своем томе «Beitrage zur Geschichte der Technologie und der Alchemie» (Weinheim, 1956).

Большая часть греческих алхимических сочинений была издана и переведена М. Бертло: Collection des anciens alchimistes grecs, 3 vol. (Paris, 1887). Тексты Стефана Александрийского*, не включенные Бертло в его собрание, были изданы в переводе на английский: *Taylor F. Sherwood.* The alchemical works of Stephanos of Alexandria. - Ambix, I, 1937. P. 116—139; II, 1938. P. 39-49. Химические папирусы были опубликованы: *Lagercrantz 0.* Papyrus Graecus Holmiensis. — Uppsala, 1913, и *Bertelot M.* Archeologie et Histoire des Sciences. — P., 1906. Список рукописей см.: «Le catalogue des manuscrits alchimiques grecs» (Bruxelles, 1924, ss.).

Основные данные и историю александрийской алхимии см.: *Bertelot M.* Les Origines de l'Alchimie. — P., 1885; Idem. Introduction a l'etude de la Chimie des Anciens et du Moyen Age. — P., 1889; *Lippmann Edmund von.* Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. I Bd., 1919; II Bd., 1931, III. Weinheim, 1954; *Hopkins A. J.* Alchemy, Child of Greek Philosophy (Columbia University Press. — N. Y., 1934); *Festugiere R. P. 0. P.* Alchymica (L'Antiquité Classique, VIII, 1939, p. 71-95); Idem. La Revelation d'Hermès Trismègiste. I. P., 1944. P. 216—282; *Cumont F., Bidez J.* Les Mages hellenises. - P., 1938, I. P. 170 sq., 198 sq.; II, 309 sq.; *Taylor F. Sherwood.* The Origins of Greek Alchemy. - Ambix, I, 1937. P. 30-47; Ibid. The Alchemists. - N. Y., 1949; *Pfister R.* Teinture et alchimie dans l'Orient hellenistique. - Seminarium Kondakovianum, VII. — Prague, 1935. P. 1—59; *Bidez J.* Dernieres recherches sur l'histoire de l'alchimie en Grece, a Byzance et en Egypte. — Byzantion, 13, 1938. P. 383-388; *Goldschmidt G.* Der Ursprung der Alchemie. - Ciba Zeitschrift,

V, 1938. S. 1950–1988; *Rehm A.* Zur Uberlieferung der griechischen Alchemisten. — Byzantinische Zeitschrift, 39, 1939. S. 394-434; *Wilson W. J.* Origin and Development of Greco-Egyptian Alchemy. - Ciba Symposia, III, 1941. P. 926–960; *Ganzenmüller W.* Wandlungen in der geschichtlichen Betrachtungen der Alchemie. — Chymia, III, 1950. S. 143-155; *Forbes R. J.* The Origin of Alchemy. (=Studies in ancient Technology, I. — Leiden, 1955. P. 121—144). Ср. также: *Browne C. A.* Rhetorical and Religious aspects of Greek Alchemy. — Ambix, II, 1946. P. 129–137; III, 1948. P. 15—25; *Wellesz Egon.* Music in the treatises of greek Gnostics and Alchemists. - Ambix, IV, 1951, p. 145-158.

Степлтон кратко изложил и прокомментировал «Traite d'Agathodaimon» в своей работе «The Antiquity of Alchemy». — Ambix, 5, 1953, p. 1—43.

Шепард посвятил целый ряд статей связи между гностицизмом и алхимией; ср.: «Gnosticism and Alchemy» (Ambix, VI, 1957, p. 86—101); «Egg Symbolism in Alchemy» (Ambix, VI, 1958, p. 140—148); «The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy» (там же, VII, 1959, с. 42—76); «A Survey of Alchemical and Hermetic Symbolism» (там же, VIII, 1960, с. 35—41); «The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A study in Origins» (там же, X, 1962, с. 93—96); «Alchemy: Origin or Origins?» (там же, XVII, 1970, с. 69 и сл.).

В связи с историей арабской алхимии следует обратиться прежде всего к изданиям текстов в трудах Руски (библиографию этих трудов см.: «Festgabe zu seinem 70. Geburtstage». — B., 1937. S. 20—40). Напомним основные: «Arabische Alchemisten», I–II (Heidelberg, 1926); «Tabula Smaragdina» (Heidelberg, 1926); «Turba Philosophorum» (B., 1931); «Das Buch der Alaune und Salze» (B., 1935). Ср. также общий обзор, данный Руской в двух статьях: «Quelques problemes de litterature alchimique». — Annales *Guébhard-Séverine,* Neuchatel, VII, 1931, p. 156—173; «Methods in Research in the History of Chemistry». — Ambix, 1937, p. 21—29. См. также его: «Neue Beiträge zur Geschichte der Chemie» («Quellen und Studien zur Geschichte des Naturwissenschaften und der Medizin», vol. 8, 1942, s. 1—131).

О Джабире см.: *Holmyard E. J.* The Arabic Works of Jabir ibn Hayyan. — P., 1928, и особенно *Kraus P.* Jabir ibn Hayyan, contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. I–II. Le Caire, 1942—1943. Memoires presentes a l'Institut d'Egypte. T. 44—45.

О Рази: *Heym G.* Al Razi and Alchemy. - Ambix, I, 1938. P. 184-191; *Partington J. R.* The Chemistry of Razi. - Ibid. P. 192-196.

См. также: *Fuck J. W.* The Arabic literature on Alchemy according to An-Nâdim, A. D. 987. - Ambix, IV, 1951. P. 81-144; *Corbin H.* Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan, Alchimie et Archetypes. — Eranos-Jahrbuch, XVIII. — Zürich, 1950. P. 47—114; *Stapleton H. E., Azo R. T., Hussain H.* Chemistry in Iraq and Persia. — MASB, VIII, 1927. P. 340 sq.; *Stapleton H. E.* Two alchemical treatises attributed to Avicenna. - Ambix, X, 1962. P. 41–82; *Abel A.* De l'alchimie arabe a l'alchimie occidentale. — Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze (Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971). P. 251-283; *Anawati G. C.* Avicenne et l'alchimie. - Ibid. P. 285–341.

По соображениям места мы не перечисляем здесь огромную литературу средневековья и Ренессанса, посвященную алхимии. Можно обратиться к трем томам *M. Bertelot.* La chimie au Moyen Age. — P., 1893, к классическому труду Э. фон Липпманна, к кн.: *Ganzenmüller W.* Die Alchemie im Mittelalter Paderborn, 1938 (фр. пер.). - P., 1940; *Multhauf R. P.* The Origin of Chemistry, p. 116–200; ср. также: *Mieli Aldo.* Pagine di Storia della Chimica. - Roma, 1922; *Read J.* Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy, its Literature and Relationship. - L., 1930; *Taylor F. Sherwood.* The Alchemists. - N. Y., 1949; *Schmidt A.M.* La poésie scientifique en France au XVI siecle. — P., 1938. P. 317 sq. (Три поэта-алхимика: Бероальд де

Вервиль, Кристофль де Гамон, Кловис Эсто де Нюизман); *Thorndike L.* Alchemy during the first half of the sixteenth Century. — Ambix, II, 1938. P. 26—38; *Amadou R.* Raymond Lulle et l'Alchimie. P., 1953 — представляет введение к «Codicille», заново переведенному Л. Буассоном.

О Парацельсе и о ренессансной ятрохимии см.: *Darmstaedter Ernst.* Arznei und Alchemie. Paracelsus-Studien. — Lpz., 1931; *Titley A. F.* Paracelsus. A résumé of some controversies. - Ambix, I, 1938. P. 166—183; *Jung C. G.* Paracelsica. - Zürich, 1942; *Sherlock T. P.* The Chemical work of Paracelsus. - Ambix, III, 1948. P. 33-63; *Koyre A.* Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVIe siecle allemand. — P., 1955. P. 45 sq-; *Page l W.* Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance. Bale et New York, 1928 (фр. перев. 1963); *Pagel W.* Das Medizinische Weltbild des Paracelsus, seine Zusammenhänge mit Neoplatonismus und Gnosis. — Wiesbaden, 1962; *Pagel W.* Paracelsus and Neoplatonic and Gnostic Tradition. — Ambix, VIII, 1960, 125-160; *Debus A. G.* The English Paracelsians. - L., 1965; Idem. The Chemical Dream of the Renaissance. — Cambridge, 1968; Idem. The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmont. — History of Science, II, 1974. P. 235-259; The Significance of the History of Early Chemistry. P. 48 sq. (с богатой библиографией); *Schneider W.* Paracelsus und die Entwiklung der pharmazeutischen Chemie. — Archiv der Pharmazie, CCXCIX. 1966. № 9. S. 737-746.

Об алхимии в «традиционном» аспекте см: *Fulcanelli.* Les demeures philosophales et le symbolisme hermetique dans les rapports avec l'Art sacre et l'ésotérisme du Grand-Oeuvre. — P., 1930; *Evola J.* La tradizione ermetica. — Bari, 1931; второе, переработанное, издание— 1948; *Canseliet E.* Deux logis alchimiques. — P., 1945; *Bernus A. von.* Alchemie und Heilkunst. — Nurnberg, 1940; *Alleau R.* Aspects de l'Alchimie traditionnelle. - P., 1953. P. 223—236, библиография, *Aniane M.* Notes sur l'alchimie, «yoga» cosmologique de la chretiente medievale. — Yoga. Science de l'homme integral. — Тексты и исследования, сост. *Jacques Masui.* - P.. 1953, p. 243-273; *D'Yge Claude.* Nouvelle Assemblée des Philosophes Chymiques. Aperçus sur le Grand-Oeuvre des Alchimistes. — P., 1954; содержит полный текст «La Parole délaissée» Бернара де Тревизана и «L'Explication tres curieuse» Гобино де Монлюисана ; с. 225—232, библиография.

Приложение Р

К. Г. ЮНГ И АЛХИМИЯ

Исследования Юнга никак не связаны ни с его интересами к истории химии, ни с притягательной силой герметической символики как таковой. Врач и аналитик, он изучал психические структуры и явления с чисто терапевтической целью. И если постепенно пришел к изучению мифологии, религии, гносиса и ритуала, то только для того, чтобы лучше понять психические процессы, т. е. в конечном счете чтобы помочь своим пациентам излечиться. И вот в один прекрасный день он был поражен аналогией между символикой сновидений и галлюцинаций у некоторых своих пациентов и алхимической символикой. Чтобы понять смысл и функцию сновидений, Юнг принялся за весьма серьезное изучение алхимических трудов. Он продолжал свои изыскания в течение пятнадцати лет, не говоря о них при этом ни своим пациентам, ни ближайшим сотрудникам. Он предпринимал меры предосторожности, чтобы избежать возможного внушения или самовнушения. И лишь в 1935 г. он выступает в асконском отделении «Эраноса» с лекцией о символике сновидений и процессе индивидуации (Traumsymbole des Individuations-Prozesses. — Eranos-Jahrbuch, III, Zurich, 1936),

получившей в 1936 г. продолжение в другой лекции: «Die Erlusungsvorstellungen in der Alchemie» (Eranos-Jahrbuch, IV. 1937). В первой лекции Юнг сравнивает ряд снов, характеризующих этапы индивидуации, с последовательными операциями *opus alchymicum*; во второй он пытается интерпретировать в психологическом аспекте ряд центральных алхимических символов, и прежде всего символический комплекс искупления материи. Оба текста, переработанные и значительно расширенные, были опубликованы в 1944 г. в виде книги: «Psychologie und Alchemie» (Zürich, Rascher, 2-е, переработанное издание — 1952). После лекций в Асконе отсылки к алхимии в исследованиях Юнга становятся все более частыми, однако выделить стоит прежде всего следующие работы: «Die Visionen des Zosimos» (Eranosjahrbuch, V, 1937, S. 15—54; расширенный вариант был опубликован в томе «Von den Wurzeln des Bewuβtseins». — Zürich, Rascher, 1954, S. 139—216); «Die Psychologie der Ubertragung» (Zürich, 1946), пролегомены к монументальному труду «Mysterium Coniunctionis» I–II (Zürich, 1955—1956); «Der Philosophisches Baum» (первая редакция опубликована в Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft. — Basel, Bd LVI, 1945, S. 411 sq.; полностью пересмотренный текст был включен в том «Von den Wurzeln des Bewuβtseins», S. 353-496).

Когда Юнг начинал свои алхимические исследования, единственной серьезной и глубокой книгой, в которой эта тема затрагивалась с точки зрения психологии глубинного сознания, была книга одного из самых блестящих учеников Фрейда: *Silberer H.* Probleme der Mystik und ihre Symbolik (Vienne, 1914). В начале своих исследований Юнг считал себя не вправе выходить за пределы строго психологического уровня: он имел дело с «психическими явлениями», в которых находил определенные соответствия с алхимическими символами и опытами. Позднее «герметики» и «традиционалисты» ставили Юнгу в упрек, что он перевел в психические термины ту символику и те действия, которые по своей сути были транспсихичными. Подобные упреки Юнгу звучали и со стороны некоторых теологов и философов: ему предъявлялись претензии по поводу интерпретации религиозных или метафизических фактов в терминах психологии. Ответ Юнга на подобные возражения известен: транспсихичное не есть дело психолога; любой духовный опыт предполагает психическую реальность, и эта реальность состоит из определенных смыслов и определенных структур, заниматься которыми — право и долг психолога.

Итак, новаторство и ценность исследований Юнга состоит в установлении следующего факта: бессознательное идет по пути, описываемому алхимической символикой и приводящему к психическим результатам, тождественным результатам герметических операций. Было бы трудно умалить значение такого открытия. Если пока оставить в стороне предложенную Юнгом чисто психологическую интерпретацию, его открытие доказывало следующее: в глубинных недрах бессознательного происходят процессы, удивительно напоминающие этапы духовного творения— гносис, мистика, алхимия, — то, что не дано в мире профанного опыта, но, напротив, решительно порывает с профанным миром. Иными словами, мы оказываемся перед странным структурным единством проявлений «бессознательного» (сны, сны наяву, галлюцинации) и опыта, который, перекрывая категории профанного и десакрализованного мира, может рассматриваться как принадлежащий «транссознательному» (мистический, алхимический опыт). Юнг, однако, с самого начала своих исследований заметил, что те сновидения и сны наяву, в которых он находил алхимическую символику, сопровождались процессом психической интеграции, который он называл процессом индивидуации. Итак, проявления подсознательного не были ни анархическими, ни случайными, но преследовали точную цель: индивидуацию, которая, по Юнгу, является высшим идеалом для каждого челове-

ческого существа: это открытие и овладение собственным «Я». А если вспомнить, что цель *opus* для алхимика — получение *elixir vitae* и *lapis,* т. е. одновременное завоевание бессмертия и абсолютной свободы (обладание «философским камнем», позволяющее среди прочего «трансмутацию в золото», т. е. возможность изменить мир, «спасти» его), тогда процесс индивидуации, совершаемый бессознательным, без «разрешения» сознания и по большей части против его воли, этот процесс, который ведет человека к его собственному центру, к «Я», должен рассматриваться как предвосхищение *opus alchymicum* или, точнее, как доступная всем «бессознательная имитация» инициационного процесса, в высшей степени сложного и поэтому предназначенного только для немногочисленной духовной элиты. Из этого вытекает существование разных уровней духовной деятельности, причем эти уровни взаимосвязаны и тождественны друг другу, если рассматривать их в соответствующем референционном аспекте, в данном случае — психологическом. «Непосвященный», видящий алхимические сны и приближающийся к психической интеграции, также проходит «инициационные» испытания: только результат у этой инициации иной, нежели у инициации ритуальной или мистической, хотя функционально он и может быть им уподоблен. В самом деле, на уровне сновидений и других проявлений бессознательного мы присутствуем при духовной реинтеграции, которая для «непосвященного» имеет то же значение, что «инициация» на ритуальном или мистическом уровне. Любая символика поливалентна. Юнг показал сходную поливалентность «алхимических» и «мистических» действий: они приложимы к самым разным уровням и приводят к одинаковым результатам. Воображение, сновидение, галлюцинация содержат алхимическую символику и самим этим фактом помещают пациента в алхимическую ситуацию - и приводят к улучшению, которое на психическом уровне соответствует результату алхимического опыта

Юнг интерпретирует собственные открытия иначе. Ему как психологу алхимия со всей своей символикой и со всеми своими опытами представляется переносом на Материю архетипов и проявлений коллективного бессознательного. *Opus alchymicum* на самом деле является процессом индивидуации, с помощью которого устанавливается свое «Я». *Elixir vitae* приводит к достижению «Я», поскольку Юнг заметил, что «манифестация "Я", т. е. появление определенных символов, соответствующих "Я", приносит с собой нечто от вневременности бессознательного, что выражается в ощущении вечности и бессмертия» («Psychologie der Ubertragung»). Таким образом, алхимические поиски бессмертия на психологическом уровне соответствуют процессу индивидуации, интеграции «Я». Что же касается «философского камня», о котором мечтали алхимики, то Юнг видит в его символике несколько значений. Напомним прежде всего, что для Юнга алхимические операции реальны — только реальность эта не физическая, а психическая. Алхимия представляет собой перенос драмы — одновременно космической и духовной — в «лабораторные условия». *Opus magnum* имел целью как освобождение человеческой души, так и исцеление Космоса. В этом смысле алхимия повторяет и продолжает христианство. По мнению алхимиков, говорит Юнг, христианство спасло человека, но не Природу. Поэтому алхимик мечтает исцелить мир во всей его полноте: Философский Камень понимается как *Films Macrocosmi,* исцеляющий мир, в то время как Христос, согласно алхимикам, Спаситель Микрокосма, т. е. только человека . Конечная цель *opus - апокатастасис ,* космическое Спасение: поэтому *Lapis philosophorum* отождествлялся с Христом. По Юнгу, то, что алхимики называли «Материей», на самом деле было собственное «Я». «Душа мира», *anima mundi,* отождествляемая алхимиками со *spiritus mercunus ,* была заперта в «материи». Потому-то алхимики и верили в истинность «материи», что «материя» на самом

деле была их собственной психической жизнью. Итак, целью *opus* было освободить эту «материю», «спасти» ее, одним словом, получить Философский Камень т. е. *corpus glorificationis*[2].

См. нашу статью о Юнге и алхимии («Le Disque Vert», 1955, p. 97—99). Отметим, что историки науки достаточно благосклонно приняли утверждения Юнга по поводу алхимии; ср.: *Pagel W.* Jung's Views on Alchemy. — Isis, 39, 1948. P. 44—48, и обзор: *Heym G.* - Ambix, III, 1948. P. 64—67.

Прибавим, что третий том «Mysterium Coniunctionis», вышедший в 1957 г. был целиком составлен доктором Мари-Луизой Франц; он содержит снабженные пространным комментарием текст и перевод «Aurora consurgens», текста XII в., традиционно приписываемого Фоме Аквинскому. Это произведение было переведено на английский: *Hull R. F. C., Glower A. S. B.* Aurora consurgens. A Document attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites щ Alchemy. - L.; N. Y., 1966. Обширнейший комментарий (с. 153—431 английского перевода) вносит существенный вклад в экзегезу алхимической символики.

Приложение R

АЛХИМИЯ В ЭПОХУ РЕНЕССАНСА И РЕФОРМАЦИИ

В своей статье «Prima materia. Das Geheimnis eines Gemaldes von Giorgione» (Die BASF. Aus der Arbeit der Badischen Anilin und Soda Fabrik, IX, 1959, S. 50—54) Г. Хартлауб предложил новую, алхимическую интерпретацию картины Джорджоне «Три философа». Автор видит в ее персонажах не трех царей-волхвов, пришедших с Востока, а персонификацию инициационных рангов в тайном обществе. По Хартлаубу, картина, возможно, представляет собой символическое поклонение недрам Земли, где искали *materia prima* (ср. знаменитую формулу: *visita interiora terrae* и т. д.). См. еще у того же автора: «Der Stein der Weisen» (Munich, 1959), «Chymische Marchen» - BASF, vol. IV, № 2, 3, 1954; vol. V, № 1, 1955, и «Symbole der Wandlung» - BASF, IX, 1959, 123-128.

Связи между лютеранской теологией и алхимией были проанализированы Дж.-В. Монтгомери в его исследовании «L'astrologie et l'alchimie luthérienne a l'epoque de la Reforme». — Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1966. P. 323—345. Уместно процитировать этот текст Лютера, — возможно, наиболее полное его высказывание на тему:

«Наука алхимия *[ars alchimica]* мне очень нравится: это действительно естественная философия древних. Она нравится мне не только многочисленными возможностями применения, например при варке металлов, при дистилляции и возгонке травижидкостей *[in excoquendis metallis, item herbis et liquoribus distillandis ac sublimandis]*, но также аллегорией и ее тайным, весьма заманчивым значением, касающимся воскрешения мертвых в день Страшного суда. Ибо так же как огонь в печи вытягивает и выделяет из одной субстанции другие части и извлекает дух, жизнь, здоровье, силу, в то время как нечистые вещества, осадок, остаются на дне, как мертвое тело, не имеющее никакой ценности [это Лютер иллюстрирует еще и примерами приготовления вина, корицы и муската], точно так же Бог в день Страшного суда огнем разделит все, отделит праведных от неправедных («Tischreden». Edition de Weimar, I, 1149; цит. по *Монтгомери,* с. 337).

Монтгомери весьма кстати извлек на свет лютеранские идеи, имплицитно включенные в алхимические труды Андрея Либавия (1550—1616) и Кунрата (1560—1605), а также в «Noces chimiques» J. V. Andreae. О последнем авторе Монтгомери недавно опубликовал важную работу: «Cross and Crucible, Johann Valentin Andreae (1586—1654), Phoenix of the Theologians». I—II (La Haye, 1973).

«Fama Fraternitas» была воспроизведена в кн.: *Yates F.* The Rosicrucian Enlightment. - L., 1972. P. 238—251. *B. Gorceix* сделал французские переводы «Fama», «Confessio Fraternitatis R. C.» (1615) и «Noces Chimiques» Кристиана Розенкрейца в «La Bible des Rose-Croix» (P., 1970).

О Джоне Ди см. специально: *French P. J.* John Dee: The World of an Elizabethan Magus. - L., 1972; *Evans R. J. W.* Rudolf II and his world: A Study of Intellectual History. 1975. P. 218—228. Влияние Джона Ди на Кунрата было проанализировано в кн.: *Yates*. The Rosicrucian Enlightment. P. 37—38.

О «Christianopolis» Андреэ см.: *Yates*, p. 145—146; *Allen G. Debus*. The Chemical Dream of the Renaissance. - Cambridge, 1968. P. 19—20.

История алхимических рукописей Ньютона и их частичного возвращения Дж. М. Кейнсом в 1936 — 1939 гг. описана Б.-Т. Доббс в «The Foundation of Newton's Alchemy» (1975), p. 6 sq.

Раздел II

МИФ О ВОССОЕДИНЕНИИ

Mitul Reintegrării (1942)
Méphistophélès et Androgyne (1962)
(The Two and the One)

МИФ О ВОССОЕДИНЕНИИ

I. ПОЛЯРНОСТЬ БОЖЕСТВА

1. «Симпатия» Мефистофеля[1]*

Комментаторы «Фауста» всегда, хотя и с некоторым удивлением, подчеркивали, что важной деталью для проникновения в замысел Гете является «удивительное всепрощение» и даже, по мнению некоторых, «квазисимпатия», с которой Создатель относится к Мефисто. «Таким, как ты, я никогда не враг, — свидетельствует Господь в знаменитой сцене из «Пролога на небе», обращаясь к Мефистофелю. — Из духов отрицанья ты всех мене Бывал мне в тягость, плут и весельчак (Schalk)». Эту Божью симпатию по отношению к всеотрицающему демону Гете пытается оправдать в следующих стихах: «Из лени человек впадает в спячку. Ступай, расшевели его застой, Вертись пред ним, томи, и беспокой, и раздражай его своей горячкой»[2]*.

Ни от кого не ускользнула важность этих признаний. Ибо ни в одном из христианских вероисповеданий подобного рода индульгенция демона Создателем не встречается. Индульгенция, четко обоснованная Гете: «Из лени человек впадает в спячку...» Но она, следует согласиться, имеет и внерациональную подоплеку: невозможно было бы говорить об органической симпатии между Создателем и Мефистофелем. Ибо, очевидно, Господь признается не в том, что лень и застой человека побуждают его дать ему беспокойного и изобретательного сотоварища. Он сознается, что делает это охотно: «*Drum geb'ich gernihm den Gesellen zu...*» [«Поэтому Я охотно даю ему сотоварища...»]. Разумеется, Создателя ничто не может заставить, не может даже побудить снова вмешаться в Творение некое состояние вещей (человеческая лень и т. п.). Господь и по замыслу Гете абсолютно свободен. Все же для Него совершенно свободно замыслить нечто (а именно: дать человеку в товарищи демона) — это одно, а радоваться *(sa se bucure)* принятому решению, как это засвидетельствовано в самом начале трагедии Фауста, — другое.

«Симпатия», впрочем, обоюдна. Когда Мефистофель остается один после закрытия неба и ухода архангелов, он столь же искренне сознается: «Как речь его спокойна и мягка! // Мы ладим, отношений с ним не портя. // Прекрасная черта у старика *Ц* Так человечно думать и о черте».

Von Zeit zu Zeit seh'ich den Alten gern...
[«Время от времени вижу я старика охотно...»]

В этом стихе сквозит не только мефистофелевская ирония, как можно было бы думать на первый взгляд. В признании Мефистофеля заключено нечто большее, чем подтрунивание: какая-то тоска и искреннее желание встречаться с Создателем: «Время от времени с радостью вижу я старика...» Можно было бы говорить чуть ли не о глубинной симметрии между словами Создателя и Мефистофеля. Ибо вслед за признанием в симпатии, влекущей его к Царю творения, Мефисто спешит оправдаться рассудочным резонированием: «я остерегаюсь порвать с ним»... ведь «очень мило для столь могущественного властелина, как Он, так человечно беседовать даже с чертом».

Не надо быть искушенным комментатором Гете, дабы осознать, что поэт весьма тщательно выписал в этом «Прологе на небе» положение «духа отрицания» перед лицом Создателя. Что, следовательно, ни один из приведенных стихов не содержит случайных слов. И если отмеченное *gern* («охотно, с радостью») произносят один раз Господь, а другой — Мефистофель, то такая симметрия имеет особый смысл. Взаимная симпатия связывает Создателя и ниспровержителя-шута. А грусть, распознаваемая в последних словах Мефистофеля, относится, несомненно, к тому долгому времени, которое должно пройти, прежде чем он снова окажется перед Создателем. *von Zeit zu Zeit...* Значит, изредка Мефистофеля призывает Царь творения. Не проскальзывает ли в этих гетевских словах *von Zeit zu Zeit...* — смутный намек на некий космический ритм, когда Добро и Зло совпадают на одно мгновение, чтобы вновь разойтись, разлететься на полярные крайности? Разве неправомерно было бы усматривать в симпатии между Создателем и Мефистофелем нечто большее, чем демоническую концепцию человеческих поступков и натуры в изложении Гете, а именно, увидеть здесь повсеместно распространенную традиционную идею «совпадения противоположностей», единения Бытия и Небытия, «всеединства» реальности? Настоящее исследование предполагает среди прочего и решение такого рода вопросов, выходящих за рамки толкования трагедии Фауста и уместных для метафизических размышлений.

Очевидно, в творчестве Гете «симпатия» между Создателем и демоном имеет четко очерченный смысл. Достаточно открыть хороший комментарий к «Фаусту», чтобы обнаружить массу проясняющих его текстов, отобранных из всех сочинений поэта. Мефистофель — демон, который тотчас привлекает внимание и, удержав его, заставляет задуматься. Столько раз твердили, что зло неизбежно, поскольку оно вызывает добро. Так же, как и ошибка, которой Гете приписывает следующие достоинства: «Когда не ошибаешься, не приходишь к пониманию» *(«Wenn du nicht irst, kommst du nicht zu Verstand»)*, — говорит Мефистофель Гомункулу (стих 7847). Гете сообщал Эккерману (28 марта 1827 г.): «...несогласие принуждает наш мозг работать продуктивно»;[3] «Порой мы приходим к полному по-

ниманию и осознаем, что иная ошибка способна нас тронуть и подвигнуть на действия так же, как и правда» («Максимы», 85). Или еще прозрачнее: «Природу не заботят никакие ошибки; она занимается лишь тем, что вечно правит, не заботясь, что могло бы из этого произойти». (Тексты взяты из комментария Манакордо[4*], «II Faust», ed. III, p. 464.)

Следовательно, так же как и ошибка, выступающая в качестве необходимого и активного элемента человеческой диалектики, Мефистофель оказывается обязательным элементом не только для человека, которого он раздражает, искушая его, но обязательным и для Космоса, для того, что Гете (в соответствии со своей метафизикой имманентного) именовал «Всеединством». Эта формула — «Всеединство» — станет понятнее по мере того, как, все дальше отходя от Гете, мы станем приближаться к истокам его вдохновения (Джордано Бруно, Бёме, Сведенборг)[5*]. Мы не намерены прослеживать источники или преемственность идей «Фауста». Эта работа с глубочайшей компетенцией была проделана многочисленными комментаторами и толкователями гетевской трагедии. Настоящее исследование представляет собой попытку показать метафизическое тождество некоторых древних мотивов, которые специально отобраны нами из обособленных областей — поэзии, иконографии, космологии, демонологии и т. д. — именно для того, чтобы убедиться в их постоянстве и универсальности. Все же мы предпочли начать данное разыскание с комментария к некоторым стихам из «Фауста». У Гете сталкиваются, сознательно или неосознанно, многие движения мысли, которые после смерти поэта из Веймара уже не подпитывали творчества ни одного из европейцев. И такое исследование оказалось тем более заманчивым, когда в трагедии, особо высвечивающей современного человека, стали проявляться следы архаической традиционной метафизики, тенденции внеисторической...

Итак, Мефисто, по замыслу Гете, — это дух отрицания, несогласия, опровержения и сдерживающего сомнения. Последнее из этих определений представляется самым важным. Оно не ограничивает не только функции Мефистофеля (отрицание), но даже направленности его деятельности. Направленной, как на это обращает наше внимание поэт, не против Господа, а против жизни. Ибо, что же требует Мефистофель у Фауста, дабы душа доктора навсегда отошла под его власть? Чтобы он ее удержал. Мефисто — «Отец сомнений и помех» (стих 6205). Мефистофелевская, по преимуществу, формула — это: «Остановись!» *(«Verweile dock!»)* В тот же миг, как только он остановится, душа Фауста будет потеряна, — надеется Мефистофель. Но остановка не есть отрицание Создателя, но Жизни. Мефисто, таким образом, противится не непосредственно Творцу, а его созданию. Вместо жизни он тщится утвердить смерть; то, что более не становится, что более не преобразуется и никуда не устремляется, — разлагается, исчезает. Такая «смерть при жизни» влечет за со-

бой духовную стерильность: состояние по преимуществу демоническое. Человек, задушивший в себе побеги жизни, искоренивший творческий зародыш, подпадает под власть духа отрицания. Преступление перед жизнью, заключает Гете, есть преступление перед спасением.

Не будем здесь отвлекаться на рассмотрение того, в какой мере это утверждение христианское. Двойственная роль Мефистофеля со всей определенностью выявляет одно: что он всеми средствами противится жизни, течению мирового потока. И своим противлением расшевеливает жизнь. Противоборствуя добру (ибо Жизнь — главный противник Мефистофеля — совпадает с добром), он приходит к тому, что творит добро, как отмечал один из современных комментаторов. Этот демон-отрицатель одновременно является все же самым давнишним соавтором Творца. Потому-то Господь в своем Божьем всезнании и дает его «охотно» в сотоварищи человеку. Отметим пока, что Мефисто — принцип отрицания и князь тьмы — будоражит жизнь, организует творение и поддерживает свет. Потом станет яснее экуменический характер этой концепции Гете, которую многие считают крайне субъективной и даже «еретической».

Поэт был, однако, и настойчивым комментатором собственного творчества. Значительная часть максим, рефлексий, дневников, бесед Гете сводится к более точным разъяснениям «Фауста». «Самое возвышенное занятие в том, чтобы рассматривать разнообразие как тождество; самое общее явление есть деяние (Всё), т. е. конкретное объединение в тождественном того, что разобщено (его преобразование)» («Maximen und Reflexionen», 120). Гете был поглощен идеей всеобщности и единства. «Фундаментальная особенность живого единства: разъединяться, объединяться, становиться всеобщим, оставаться особенным... Рождаться и умирать, создавать и разрушаться, рождение и смерть, радость и боль — все, переплетаясь, действует в одном направлении и в той же мере» (там же, 112). Разве такое совпадение противоположностей, это «всеединство», замещающее всеобщее разъединение и распад, не указывает и на смысл полярной симпатии между Создателем и Мефистофелем?

2. От *Gang zu den Muttern* к *Magna Mater*

10 января 1830 г. Эккерман записывает один из своих разговоров с Гете по поводу «Матерей» из знаменитой сцены «Темная галерея» («Finstere Galerie», «Фауст», стихи 6173–6306): «...Матери — созидательный и охранительный принцип, от коего берет свое начало все, чему на поверхности земли дарована форма и жизнь. То, что не дышит более, возвращается к ним в качестве нематериальной природы, они хранят ее, покуда ей не приспеет время вступить в новое бытие...

вечная метаморфоза земного бытия: зарождение и рост, гибель и новое возникновение...»[1]

Об этой «Темной галерее», об этом *Gang zu den Muttern* («нисхождении к Матерям»), благодаря которому Фауст проникает в самую сердцевину неустанного творения, написаны целые библиотеки. Гете в знаменательном разговоре с Эккерманом признается, что заимствовал понятие из «Жизнеописания Марцелла» Плутарха[1] . Разумеется, в попытке гетевского синтеза (только попытке, ибо *«Finstere Galerie»*, по мнению большинства толкователей, — сцена неудачная, крайне схематическая) сталкиваются, как обычно, самые разнообразные элементы метафизики пифагорейцев, платоников, спинозистов[2] и т. д.

Построение настоящего исследования не предполагает даже беглой характеристики на каждого из этих элементов. Для более пристальной оценки полярной «симпатии» между Создателем и Мефистофелем самым удачным источником оказывается названная сцена из «Фауста». «Зарождение и рост, гибель и новое возникновение» — так определяет Гете космическую функцию «Матерей». Отметим сразу же амбивалентный «полярный» характер «Матерей»: источник всякого плодородия и разрушительная сила...

Нужна ли была вся философия Пифагора, Платона, Бруно и т. п., и т. п., чтобы прийти к подобной формулировке? Разве вне различных философских систем, традиционалистских или индивидуалистских, не существует аналогичной концепции, и разве нет ее в более обширной культурной области? Достаточно вспомнить о *Magna Mater,* Великой Богине, превосходящей величием все божества, всесозидающей и всеохраняющей, положившей начало Космосу, жизни и человеческому обществу. О Богине, которую знали абсолютно все архаические культуры, ближневосточные и афразийские — от Лидии[1]* до Цейлона, от Египта до Ирана, Индии, Индокитая. Понадобился бы целый том, чтобы перебрать хотя бы самые употребительные имена и эпитеты, ритуалы и легенды, связанные с этой Великой Богиней, матерью всего сущего. Ограничимся лишь основными характеристиками, отослав читателей к классическим работам по данному вопросу[2].

Несомненно, только в матриархальном обществе с матрилинейным родством могло установиться верховенство культа женского божества. Там, где женщина и мать имели преимущественное поло-

[1] *Эккерман И. П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни. — Пер. с нем. i Н. Ман, вступ. ст. Н. Н. Вильмонта, коммент. А. А. Аникста. Ереван, 1988. С. 334—335. *(Примеч. перев.)*

[2] *Frazer J. G.* Adonis, Attis, Osiris. Ed. 3. L., 1914; *Baudissin.* Adonis und Esmun. | Lpz., 1911; *Contenau G.* La deesse nue babylonienne. P., 1914; *Evans A.* The Palace of Minos and Knossos. Oxf., 1921; *Nilsson M. P.* The Minoan-Mycennean religion and its survivals in Greek religion. Lund, 1927; наша книга «Le Yoga». С. 286 и сл.; *Dietrich A.* Mutter Erde. 3 Aufl. Lpz., 1925 и др.

жение, Космос и жизнь не могли быть созданы богом, но лишь богиней. Способствовало, кстати, упрочению культа Богини-Матери и открытие земледелия. Ибо земледелие не только породило новое откровение Космоса, в котором женские качества — плодоношение и рождение — обрели принципиальную значимость, но и придало женщине ведущую роль. У кочевников-пастухов женщина играет совсем незаметную роль. Мужчины приручают животных, мужчины находят пастбища, они защищают стада[4*].

Земледелие заставляет людей осесть на месте, привязывает их к земле. А в любом стабильном обществе авторитетность женщины повышается. Некоторые исследователи даже утверждают, что земледелие было женским открытием. Дух женской наблюдательности, ограниченной, но весьма точной и, можно сказать, с земной ориентацией, сделал возможным переход от эпохи собирателей плодов и злаков к земледелию. Только женщина, говорят исследователи, обладала временем и любознательностью, чтобы заметить, как из зерен некоторых диких злаковых растений вырастают новые и на том же месте, куда пали зерна[5*].

Однако роль женщины в земледельческих обществах не ограничивается сказанным. Зерна погребены землей — земля воспринимается как огромное чрево, где плодятся самые разные зародыши. Земля, таким образом, сама становится женщиной. Жест сеятеля обретает сокровенную значимость. Это производящий жест, а плуг (вначале просто заостренная палка) становится фаллическим символом. Уподобление аграрного акта половому хорошо известно из истории религий. Но земля остается бесплодной без дождя; теллурическая женщина должна быть оплодотворена небесной грозой. Дождь же — деталь, отмеченная на самой заре земледелия, — тесно связан с луной и лунными ритмами. Ритмами, властвующими на многих космических уровнях: над морями и дождями, произрастанием растительности, женщиной[6*]. В другом месте я показал[3], как вокруг луны и лунных ритмов кристаллизовались самые первые обобщения человеческой мысли. Луна «воссоединяет», «обобщает» внешние обособленные космические уровни: воды, дождь, землю, растительную жизнь, женщину и т. д. Само собой понятно, следовательно, что в земледельческом обществе, в котором судьба человека так сильно зависит от дождя, женщине подвластны секреты жизни и смерти. Одна лишь женщина сопричастна магии луны. Только она может заклинать дождь, потому что ей одной открыты водные стихии.

Потому-то во всех земледельческих ритуалах вызывания дождя участвуют исключительно женщины (*nanapyda* и т. п.)[7*]. Перед лицом грозящей засухи ритуальная женская нагота имеет магический смысл:

«Despre o "filozofie" a lunii». — Revista Fundatiilor Regale, dec. 1936; «Cosmical homology and Yoga». —Journal of the Indian Society of Oriental Art, 1938. P. 138 — 203; Zalmoxis, 1. P. 228.

обнаженные папаруды притягивают великого звездного мужа. В некоторых традициях (Китай и др.) дождевые облака воспринимаются в качестве драконов. Однако мифическое чудовище — дракон — лишь символ небесной мужской силы, которую пробуждают женская нагота и магические ритуалы, призывающие ее на бесплодные борозды.

Таким образом, Великой Богине, с которой все начинается и в чрево которой все возвращается, служат в основном женщины. Земледелие распространило повсеместно культ этой Великой Богини. Все же в исторические времена мы обнаруживаем Великих Богинь и у народностей, которые не являются земледельческими по преимуществу. Находим их, например, у варваров, номадов, пастухов или у народов, зарабатывающих на жизнь мореплаванием. Повсюду, однако, Великая Богиня смогла навязать один из своих основных атрибутов. Ибо она распоряжается не только земледельческими ритмами. Она является и богиней вод — рек в Иране, морей в доэллинских культурах и у греков. В океанийских и южноазиатских культурах порождающим принципом, источником всякого зародыша, матрицей всех форм является океанская глубь. И она — божество, на сей раз водное божество. Ее атрибуты связаны с морской символикой: раковины, жемчужины, морские растения. Действительность, жизнь — имеют истоком морскую глубь. Герои, как и святые, — мужская и сакральная силы — освящаются ритуальным соприкосновением с морской водой или с водным символом (жемчужина, кувшин с водой, кокосовый орех и т. п.). Ибо над водами царит Луна; жемчуг — это капли лунного света, рожденные в складках раковин со столь женственной символикой (раковина = вульва).

Итак, все архаические культуры, будь они земледельческими или же морскими, почитали женское начало в образе Матери, Великой Богини, созидательницы и хранительницы Космоса. Имена этой богини многочисленны, поскольку у каждого племени, каждого народа существовал свой локальный культ, который давал Богине иное имя. Когда связи между народами стали чаще и теснее, путешественники заметили, что Великая Богиня встречается повсеместно и почти всегда — с теми же божественными эпитетами и теми же иконографическими атрибутами. Вокруг этой *Magna Mater* возникло то, что можно было бы назвать самым первым «интернационализмом». Единство человеческого рода было открыто после того, как открылось единство космоса. Ведь *Magna Mater* была матерью всего — богов и людей. *Magna Mater* сыграла роль интегрирующей формулы. Воссоединяющей не только Космос (показав, что существуют прямые причинные связи между различными космическими уровнями: Луной, водами, женщиной, землей, смертью, жизнью), но воссоединяющей даже человеческий род. Ибо самые разные человеческие общества — цивилизованные либо варварские, бедные или богатые — находили точку соприкосновения и возможность взаимопонимания в одном и том культе Великой Богини...

Отметим здесь интегрирующую функцию Великой Богини. Благодаря ее культу человек «округляет» Космос, измеряет его, унифицирует. И благодаря тому же культу Великой Богини человек открывает единство человеческого рода. Примечательно, что это воссоединение космоса, реализуемое вокруг и через динамику женского начала, осуществляется путем прогрессивного обобщения разнообразных уровней. Это обобщение не следует все же смешивать с абстрактным синкретизмом, имевшим место в определенные эпохи истории человечества, когда один из богов перенимал все атрибуты других богов, превращаясь в итоге в некую мозаику. «Единение» космоса вокруг женского начала осуществляется в результате разнообразных переживаний и всегда на основе живых реальностей. Речь идет, следовательно, не о нагнетании атрибутов, но о конкретной связи между различными реальностями. Луна объединяется с землей и дождем посредством конкретного факта — бракосочетания Неба и Земли, оплодотворения теллурического чрева. Примеры могут быть умножены до бесконечности.

В этом «всеединстве» вновь обнаруживается живая и конкретная идея Гете о Матерях. Но разве лишь о подобном обобщении идет речь? До сих пор мы сталкивались только с позитивными функциями женского начала: плодоношение, рождение, становление. В таком «всеединстве» отсутствуют негативные элементы: смерть, боль, греховность. Выявим теперь эти грани.

3. Богини Земли

Вначале представляется странным, что восточные Великие Богини являются одновременно божествами и земного плодородия, и войны. Астарта, преимущественно семитское божество, является богиней — покровительницей любви и всякого плодородия, но в то же время она — покровительница воинов. Нанайя, с древнейших времен почитавшаяся в Месопотамии и Иране, есть божество войны, которое солдаты призывали во время сражений и у которого цари испрашивали победу над врагом[4]. Многократно воспетая вавилонская Иштар с архаической эпохи известна как богиня плодородия и войны. Другое семитское божество, Анат, культ которой был весьма распространенным в Палестине во времена Тутмеса III (1501 — 1447 гг. до н. э.)[1*], обладало теми же функциями. Наконец, иранская богиня Анаит, так же как и семитская Анат[2*], была божеством — покровителем плодородия и войны[3].

[4] См.: *Benveniste E.* The Persian Religion. P. 27 - 28; *Semper Max.* Rassen und Religionen im alten Vorderasien. S. 219 ss.; *Contenau G.* La deesse nue babylonienne. P. 120-122; *Lods A.* Israel. P. 154 ff.; *Przyluski J.* Les noms de la Grande Deesse. - RHR, 1832, mars–juin. P. 132 ff.

Действительно, как уже говорилось, кажется странным, что Великая Богиня, начало мирового Творения, символ женственности и неустанного материнства, *fons et origo* («первопричина и источник») по преимуществу, в то же время является и божеством, покровительствующим войне. Никакая женская добродетель не находит для себя благоприятной почвы в войне. Правда, великие азиатские богини не являются воинскими божествами: они принадлежат не солдатам, а битве. Их почитают женщины во время мира, а мужчины во время войны. Мужчины, если обобщить, подпадают под власть этих Великих Богинь на поле битвы. Через войну функции Великих Богинь становятся «познанными», навязываются и мужчинам. И эти функции, неумолимые, как рок, которые открываются мужчинам во время войны, — сражение, смерть.

Поэтому великие азиатские богини, божества плодородия и оплодотворения, и «протежируют» войне. Потому что война — самое верное и самое частое орудие смерти, это — форма смерти. И совсем не случайно в *Magna Mater* воплощены и источник жизни и торжество смерти, сокрытая потенция всех живых форм и аморфный лик — Смерть.

Мифологическое мышление всегда последовательно, «систематично». Поскольку *Magna Mater* — божество «Всеединства», в ней сосуществуют противоположности: жизнь и смерть, добро и зло, блаженство и страдание. И впрямь, *Magna Mater* в моральном отношении сплачивает «добро» и «зло». Богиня, которой служат девушки, вместе с тем пользуется услугами проституток. Милитта, вавилонская богиня, была божеством плодородия, в храмах которой ритуально практиковались священные оргии. Любая женщина — от царицы до последней рабыни — обязана была провести хотя бы одну ночь в храме Милитты[47]. Иштар поклонялись девушки; но сама Иштар была «небесной куртизанкой», и в честь богини проводились священные оргии. В культе любой великой азиатской богини существовало хотя бы одно празднество, когда девушка отождествлялась с проституткой, когда грани между добром и злом стирались.

С другой стороны, глубинный смысл ритуальной оргии заключался в слиянии всех вещей, в снятии всех ограничений, в упразднении всякой «формы», любого дистанцирования и дискриминации. Ритуальные оргии происходили лишь в определенной ситуации: когда Великая Богиня требовала воплощения в земных человеческих условиях того, что составляло космическую константу — «Всеединство», вне формы, вне границ, без различий. Ритуальные оргии совершались в начале весны, чтобы обеспечить хороший урожай. Таким образом, это — магический жест, способствующий плодородию земли. Ибо отчасти оргия — через стирание всяческих граней — усиливала процесс слияния в земных недрах, прорастание зерна и превращение его в нечто иное. Как и оргия, подземный мрак воссоединяет, обобщает, размывает очертания и границы. Поклонники Великой Богини из

земледельческих по своему происхождению и структуре обществ верили, что магической имитацией акта творения растений они стимулируют плодотворную силу земли. Это предполагало не только откровенное высвобождение Эроса (оргиастические излишества по поводу любого земледельческого ритуала), но прежде всего воплощение патетического смешения, при котором ни одна «форма», ни один «закон» более не различимы. Чтобы споспешествовать на основании имитативной магии[5] внедрению зерен в то же теллурическое чрево, а также их произрастанию, требовалось воплощение («опробование») первоначального состояния, состояния хаотического, предшествовавшего образованию форм, которому в космическом порядке соответствует хаотическая неопределенность вещей до Творения. Ритуальная оргия тесно связана с растительной жизнью. Во Фракии культ Диониса-Загрея[6] сопровождался разнузданными вакханалиями. Ночная погоня женщин по лесам и горам, раздирание ягненка (символ Диониса) и его ритуальное поедание, заклание козла и окропление борозды его кровью и т. д. Примечательно и здесь исключительное присутствие женщин. К этим ритуальным действам допускались только женщины — им одним ведомы и подвластны сокровенные тайны растительной жизни.

Связь между женщиной, землей и Великой Богиней сохранилась в аграрных обществах до наших дней. Иннокентьевцы[7] живут и проводят свои «мистерии» в подвалах и подземельях. Эту чудовищную ересь разделяли в основном женщины. И, как в любой ереси, принципы доведены до крайности. Иннокентьевцы, будучи психически «одержимыми» женским началом («слияние», мрак и удушье подземелья, ритуальный аморализм и т. д.), должны скрываться от дневного света и проникать все далее в землю. Можно говорить чуть ли не о духовном «механизме», вовлекающем этих «одержимых» в темные галереи, в удушье и мрак подземелья, туда, где ни одна «форма» более не различима и где любой «закон» теряет свою очевидность. Подсознательно, под властью исключительно женского начала в самой низменной его форме, эти одержимые изо всех сил стремятся стать семенем, достичь «аграрного условия» человеческого существования, разлагаясь в буквальном смысле слова, ибо живут они в подземелье в полном неряшестве, в невообразимой грязи, измученные болезнями и безумием оргий. Если оставить их без внимания на несколько лет, они вполне способны дойти до полного разложения, воссоединившись с теплой и темной землей, столь ими любимой при жизни, — так загнивают семена.

Мы остановились на этой ереси, поскольку именно в ереси лучше видны конечные последствия начал, на которые она опирается. Любая ересь — это чудовищное преувеличение какого-то аспекта истины. В случае иннокентьевцев ересь заключается в чрезмерной экзальтации женского начала и в деградации смысла этого принципа. Мы бы сказали, в его исключительном чувственном восприятии, как

у личинки. Человек — существо, живущее в Космосе, способное к совершенству лишь при учете всех космических сил и всех начал, правящих этими силами. Говоря в мифологических терминах, космические ритмы подчинены двум планетам — Солнцу и Луне, и любой человек обязан считаться в своем личном опыте с обоими «началами». Согласуя свой опыт исключительно с гармонией солнца, человек становится со временем «абстрактным», становится стерильным от избытка света и ясности. Напротив, подчиняя весь свой опыт лунным ритмам или «женскому началу» (присутствующему в «земле» и в женщине), человек разлагается от избытка «влаги» или «тьмы». Но можно отметить по данному поводу нечто большее: биопсихический «механизм», стремящийся закрепить человека или культуру (а точнее — этническую группу, создавшую культуру) на том уровне, который был выбран им в момент, когда он, нарушив космическое равновесие, привязался исключительно к одному началу. Мы видели, как иннокентьевцы, экзальтировав оргию и возврат в неопределенное аморфное состояние, фатальным образом, «механистично», были втянуты в темные и душные подземелья и обращены в блаженное «состояние», к которому устремлена их еретическая теория, — обращены в семя.

Земледельческие культуры в целом допускают подобное аморфное «состояние семени» только для умерших. Захоронение покойников имеет следующий смысл: возвращение плотского человека в чрево, его породившее, и превращение «души», в ожидании пробуждения, в личинку. Дохристианские преисподние находятся под землей. Христианский ад тоже размещен под землей. То, что древние некогда именовали фантомом[8]", было предоформленным состоянием человека, состоянием деградации (от «формы» к «предформе»). Египтяне посредством определенных ритуалов обеспечивали «аграрную судьбу» душе покойника[5], преобразуя ее в семя. Как и семя, труп почившего погребали в землю без одежды, т. е. лишенным «форм», аморфно[9]*. Вспомним, что и восточные Великие Богини изображаются нагими; нагота есть отсутствие какой-либо формы, на метафизическом языке — виртуальность! Покойник возвращен в великое земное чрево, источник всякой формы.

Однако то, что земледельческая культура практикует лишь применительно к умершим, ереси земледельческих культур (например иннокентьевцы) применяют к живым, То, что в земледельческой культуре совершается в определенных обстоятельствах (ритуальные оргии для обеспечения всходов и т. д.), в ересях, восходящих к земледельческим культурам, практикуется постоянно, аритмично. Нормальная человеческая жизнь в архаических обществах тесно связана с космическими ритмами. А эти ритмы не регулируются исключи-

' Zalmoxis, I (1938). P. 206.

тельно Луной, ночью, влагой, подземным мраком. Солнце, свет, сухость и проч. также занимают свое место в человеческом бытии.

И еще одно замечание, очень важное для всего последующего изложения: если «начала» воспринимаются в своем прямом смысле и лишь постольку, поскольку они могут быть испытаны на низших уровнях реальности, то они ведут к ересям и деградации. Женское начало, воспринятое в высшем своем проявлении, вдохновляет творчество Гете. Переведенное на «непосредственное» восприятие, чувственное, телесное, оно ведет к оргии подземелья и разложению.

4. «Время» и «Судьба»

Чем более мы присматриваемся к культам евразийских и афроазиатских Великих Богинь, тем яснее становится их амбивалентный характер. Эти «Матери» Всеединства одновременно и с равным рвением выступают как богини Жизни и Смерти.

Предвосхищая в какой-то мере выводы данного исследования, можно было бы уже сказать, что человеческий разум начиная с древнейших времен осознал божество как тотальную полноту атрибутов, как сумму, в которую сведены все противоречия. Как мы увидим далее, формула Николая Кузанского *coincidentia oppositorum* имеет своим истоком не только метафизическую спекуляцию, но и мистический опыт Майстера Экхарда и Псевдо-Ареопагита, а также метафизические традиции очень многих культур[1]*. Что раздельно и антагонистично в космической реальности, то воссоединено, «обобщено» в божестве. Это совпадение противоречий не может быть «понято» человеческим разумом, равно как не может оно и реализоваться в человеческом опыте. Как говорит Псевдо-Ареопагит, существует «некая тайна». Она же приоткрывает свой смысл лишь в известных обстоятельствах.

«Тайна», несомненно, была ведома и почитателям Великих Богинь с доисторической эпохи и вплоть до времени, непосредственно примыкающему к христианству. Разумеется, на примитивном уровне, но все же это «тайна» сохранялась. Ибо, как отмечено выше, в культе Великих Богинь «противоречия» совпадали во всех своих проявлениях: моральном, религиозном, социальном и проч. Девушки практиковали священную проституцию в храмах, чтобы споспешествовать плодородию полей; проститутка приравнивалась к непорочной деве, «священное» совпадало с «профанным», свободный человек — с рабом. Сатурналии[2]* производили полную перемену норм и ценностей. Что запрещалось в течение года, то разрешалось и даже поощрялось во время сатурналий. Раб занимал место хозяина, почтенная матрона уподоблялась развратнице. Используя современное понятие, можно было бы назвать это переворотом системы ценностей. А ритуальный и глубинный метафизический смысл такого переворота прозрачен: сатурналии «обобщали» отдельные составляющие человеческого об-

щества точно так же, как земледельческий ритуал, лежащий в основе сатурналий, «погружал» зародыши в великую материю Земли. Все становилось таким же, как вначале, *ab initio,* или, если употребить санскритское слово, *agre - in principio* [«вначале»]. Это есть «Всеединство», реализованное в итоге «опрокидывания всех ценностей» и *coincidenciaoppositorum* [«совпадениепротиворечий»].

Это совпадение противоречий испытуется, мы бы сказали, именно на «биологическом» уровне культа Великих Матерей. Ибо, хотя богини земли и считаются повсеместно источником счастья и изобилия, их культ включает практику кровавых и диких ритуалов. При том, что азиатскую богиню именуют Ардви[3*], «кроткая и нежная», ее культ предполагал бичевание пучком прутьев, бичевание до крови с целью споспешествования плодородию земли. И столь жестокие ритуалы встречаются повсюду в Азии и Евразии и всегда связаны с Великими Богинями. Религиозный опыт, воплощенный в культе земледельческих божеств, приводил к совпадению телесного страдания и духовного блаженства. Так же, как моральная чистота совпадала с развратом и неценность (профанное) совпадала с ценностью (сакральное)[4*], боль совпадала с блаженством. Ясно, что во всех этих ритуалах и празднествах прослеживалось единство «форм», совпадение противоположностей.

Другая Великая Богиня, культ которой бытовал в Иране, именовалась Анахит, «непорочная». После всего, что известно о Великих Богинях, очевидно, что это имя соответствовало ей точно так же, как и противоположное ему[6]. Имя известной индийской богини Кали означает «кроткая и благостная»[5*], хотя ее иконография наводит ужас: окровавленная богиня в ожерелье из человеческих голов и с пылающим взором держит в руках чашу, изготовленную из черепа человека, и т. д. У этой богини самый кровавый в Азии культ[7] и в то же время самый популярный. У нас еще будет возможность остановиться на двусмысленности ее культа. Пока отметим, что самая важная богиня ведического культа называлась Адити, всеобщая мать; ведическое слово *aditi* означало «неограниченный», «неисчерпаемый»[6*]. Та же идея всеединства — Великой Богини, в которой все совпадает и все сливается...

На Востоке Великие Богини порой изображаются с веретеном в руках. Они прядут нить жизни. Такова, например, богиня с веретеном, найденная в Трое и относящаяся к эпохе 2000—1500 гг. до н. э. На некоторых греческих монетах изображена Великая Богиня *(dea Syra)'* со всеми своими атрибутами: голубь, лев, храм и *омфалос*[8*], веретено. Некогда и Парки[9] принадлежали к кругу этих богинь. Со временем, однако, их функции ограничились исключительно областью, определенной рождением и судьбами людей[9*].

Точно так же, как злых волшебниц местами называли милостивыми.
Ср. нашу книгу «Yoga». С. 246 и сл.

И в этой функции — хранительниц «нити жизни» — угадывается амбивалентный характер Великих Богинь. Точно так же, как они властвуют над космическими ритмами (луна, вода, дождь), они управляют людскими судьбами. Нить, которую они прядут, длиннее или короче, в зависимости от их воли. «Воля» эта никоим образом не ограничена какими-либо критериями, никоим образом не подчинена каким-либо законам. Судьба человека столь же иррациональна, как и судьба всей общности людей, которые по воле Великой Богини могут погибнуть от голода (засухи) или на войне. Это полное уподобление жизни индивида и жизни вида, уподобление под знаком Великой Богини.

Судьба человека предопределена, по мифу, нитью жизни. Это более длинное или более короткое время. Само собой разумеется, что в некоторых культурах Великие Богини исполняли также роль божеств Времени и Судьбы. Например, в Индии «время» называется *kala* — слово, очень похожее на Кали, имя Великой Богини. Даже проводились параллели между этими двумя словами[8], на чем здесь не место задерживаться. Слово *kala* «время» означает и «черный», «темный», «запятнанный». В этих понятиях можно обнаружить множество смыслов. «Время» оказывается «черным» потому, что оно иррационально, жестоко, немилосердно. Живущий во времени, под властью времени — это человек, подверженный целому ряду страданий[9]

С другой стороны, по той же индийской философии, человечество давно живет в эпохе калиюга, т. е. в «темной эпохе», когда возможны всякого рода духовные заблуждения и преступления; в эпохе полного падения метафизики — последнем этапе некоего завершающегося цикла . И совсем не случаино в названии этои космической эпохи сосуществуют понятия время, темнота и Великая Богиня...

5. Индийский пантеон

Читателем, который впервые знакомится с индийской мифологией, поневоле может овладеть чувство оторопи и страха. Число богов и демонов бесконечно. И каждый бог, каждый демон наделен несколькими именами. Их генеалогия и родственные связи столь же сложны, сколь и темны, подобно их именам. С другой стороны, чем дальше мы отходим от древнейших источников — от Вед, тем больше путаницы. В ведической мифологии можно ориентироваться; трудности удесятеряются, однако, когда речь идет о том, чтобы ра-

См.: *Przyluski J.* From the great Goddess to Kala. - IHQ, 1938. P. 37 ff.

Эта концепция, впрочем, лежит в основе индийской мысли. См. наше исследование: La concezione della liberta nel pensiero indiano. — Asiatica, 1938. P. 345 - 354.

зобраться в пуранической или в «сектантской» мифологии (как несправедливо называют мифологию «Махабхараты»)[1]. С трудом можно удержать ведущую нить в лабиринте бесконечного рассказа о нескольких тысячах богов и демонов, героев и мифических персонажей, вкупе составляющих пантеон средневековой и современной Индии.

Структура данной работы не предполагает даже самого общего исследования индийской мифологии. Мы даем лишь несколько более подробный анализ темы божественного «двуединства» и «обобщения» атрибутов божеств — ничего иного. Все же мы вправе задаться вопросом: какова духовная значимость индийского пантеона, богатого и запутанного, как джунгли — растительный океан, в котором сливаются и теряются все формы? Для индийского сознания боги, наравне с людьми, являются конкретными персонифицированными силами, другими словами, они принадлежат огромной категории «оформленных» существ; как и люди, боги — это *намарупа*, т. е. они имеют «имя и форму». Между богом и человеком нет качественного различия, но только количественное. Боги обладают некоторыми качествами, не присущими человеческому существу, а именно: они могут стать незримыми, способны принять любой облик, пребывают в блаженстве, превосходящем доступное человеку счастье, и пребывают намного дольше, чем позволено жить людям. (Они все же не вечны; вечным является только дух, Брахман[2*].) Некоторые из людей, например аскеты, способны обрести в результате магической и оккультной практики божественное состояние, хотя, когда это удается, они уже слишком далеки от мира, чтобы воспользоваться им. С другой стороны, именно благодаря условиям своего человеческого существования — драматического и мучительного — люди обладают некоторыми возможностями, недоступными богам. Человек может «спастись», т. е. может достичь совершенной автономии духа, свободы от рабства иллюзий, от Кармы[3*], вечно возвращающей его к жизни по воле слепого случая. Короче, человек способен переступить через условия своего существования, достигнув абсолютной свободы духа. Боги же не могут преступить своих божественных условий. Люди, поскольку они люди, то есть существа эфемерные и трагические, могут бороться за то, чтобы отменить «имя и форму», добиваясь тем самым абсолютной автономии; собственные их страдания побуждают их к свободе. Боги, пребывая в непрерывном блаженстве, не чувствуют потребности в автономии. С точки зрения свободы духа, предпочтительнее быть человеком, чем богом[10].

Возвращаясь к духовному содержанию индийского пантеона, отметим, что многочисленность богов и мифических существ объясняется идеей «вечного возвращения»[4*] — идеей, представляющей краеугольный камень индийской метафизики. Все, что не

См. нашу книгу «Yoga» и очерк «La concezione della liberta...».

«свободно», что не является «духом», пребывает в состоянии вечного становления (возвращения к исходу), непрерывной трансформации Человек, растение, божество — суть *намарупа* - «индивидуализированные» сущности, и в качестве таковых они бесчисленны, ибо индивидуальное начало одновременно является началом множества, и, перестав быть Единичным, становишься Без-Численным. Когда нарушается изначальное единство, другими словами, — когда начинаются Творение, Космос, становление, тогда инстинкт бытия *(instinctul ontologic),* присущий любой частичке огромного исходного единства, стремится реализовать это единство с другого конца — в бесконечности.

Потому-то все, что возникает, что обретает жизнь, тяготеет к умножению до насыщения, до крайности. Почти как джунгли, где всякое семя находит для себя почву и все растительные формы переплетены в гигантском клубке; точно так же сущности на всех космических уровнях стремятся размножиться, распространиться повсеместно вплоть до полного насыщения Космоса. И это трагическое условие индивидуализации, *намарупа,* также тяготеет к изначальному единству, к великому Всеединству, в невыраженном виде существовавшему до Творения. И такое стремление к бесконечному есть попытка преодоления индивидуального. И если «индивидуальное» не преодолевается — например в практике аскетической медитации или сугубо метафизической спекуляции — самой личностью, жаждущей абсолютной духовной независимости, то оно преодолевается инстинктом вида как такового, тяготеющего к бесконечному размножению вплоть до тотальной перенаселенности, делающей невозможными любые ограничения, любые различия, восстанавливающей хаос, т. е. нетронутый прообраз изначального Единства, еще не расщепленного актом Творения.

Человек «сам» сражается за свою свободу (*мукти, мокша)* с помощью метафизической теории или с помощью аскетической практики созерцания. Эта абсолютная свобода равнозначна восстановлению духовной независимости и разрыву со всеми ложными связями в Мире. Человек как «вид», подобно всем другим «видам» во Вселенной, охвачен общим инстинктом бытия; подсознательно он тяготеет к преодолению своей «индивидуализации» *(намарупа)* через «обобщение», пределом которого является Бесконечность.

Вот почему в индийском искусстве нет пустого пространства. Любой уголок занят бесчисленными существами, богами, низшими божествами, животными, растениями, символическими изображениями. Индийский дух стремится занять пространство всегда, когда он обращается к сущностям и к Жизни. Будучи высвобожденным, источник должен струиться вечно, заливая все. Объектом индийского искусства в целом является Космос, и индийский художник трактует Космос в соответствии с традиционной для Индии метафизикой: как бесконечный поток, как океан живых форм, как Всеединство в его

становлении. Поэтому в индийском искусстве и иконографии нет углов. Персонажи представлены в непрерывном потоке; их тела не преломляются, а извиваются наподобие лиан; их рукам не свойственны человеческие жесты (резкие, прямолинейные) — они изгибаются, словно в пляске. (Танец — самый динамичный символ Творения, ритмического становления. Шива сотворил мир, танцуя. Натараджи «царский танец» — формула, выражающая космическое Творение и Жизнь[37].)

Когда наблюдаешь сцены, представленные в индийском искусстве, видишь людей, схваченных в мягком ритме, округлые формы женщин, танцующую поступь животных (слонов, газелей), можно подумать, что в них течет не кровь, а соки жизненной силы. Им не свойственны резкие движения и изломанные позы тела, питаемого кровью. Их движения плавны и гармоничны, как в бесконечном сне. Они дышат этим солнечным воздухом, но источник их жизни где-то в ином измерении — в воде, в земле, в теллурическом чреве. Смысл этой растительной жизни, к которой силой искусства сведены и люди и боги, следует искать в символической роли воды, предстающей в одно и то же время как принцип изначальной невыраженности (Хаос = Воде во всех космологических традициях) и как источник всех «форм». Растительный ритм, следовательно, является лишь одной из формул акватического ритма. «Занимая космос» сущностями, структурированными сообразно с растительными ритмами, индийское искусство выражает тенденцию к «единению»...

Из этих кратких замечаний уже можно сделать некоторые выводы, к которым мы позже вернемся. Из страдания и рабства родится жажда блаженства и свободы; опыт «зла» с фатальной необходимостью ведет к желанию «добра». (Мы употребили эти слова в кавычках, поскольку индийская мысль знает «добро» и «зло» лишь в плане выражения, в *намарупа*.) Крайности не соприкасаются, а взаимно порождают друг друга. Но даже вне подобного рода жажды отдельных личностей к спасению через достижение абсолютной духовной независимости — в цельном Космосе, в самой структуре становления, существует внутренняя тенденция к возвращению в чрево, т. е. к изначальной невыраженности. Эта воля к возвращению, как было показано, проявляется через отчаянное размножение, стремящееся охватить весь Космос. Иконографически подобное устремление передано растительными ритмами, акватической символикой. Вода, невыраженный хаос, отягощенный потенциальными возможностями («семенем»), присутствует в начале и в конце Мира. «Единое», недостижимое более в существующих условиях, если речь не идет об отдельных (созерцательных) личностях, стремится к проявлению в таком «Всеединстве», к которому ведет бесконечное умножение форм. И вновь обнаруживается, хотя и в ином аспекте, та же формула «общности».

6. Змей, брат солнца...

В индийском пантеоне все же можно выделить два больших класса мифических существ: боги (*девы*) и демоны (*асуры*)[1]. Борьба между этими двумя группами сверхъестественных созданий составляет одну из самых драматических глав индийской мифологии. Боги сражались с демонами особенно ради того, чтобы овладеть напитком дающим бессмертие (*амрита*, соответствующая амброзии в греческой мифологии)[2*]. В некоторых текстах говорится, что *асуры* были сильнее, а *девы* больше усердствовали в духовных делах; поэтому в большой битве за источник бессмертия победили боги. Так же в греческой мифологии олимпийские боги одолели титанов[3*]. (С другой стороны, «титанический» характер группы *асуров* не может быть подвержен сомнениям, а большой знаток ведийской литературы и метафизики, Ананда Кумараевами, переводит *девы* словом «ангелы» и *асуры* — «титаны»[11].)

При всем своем глубоком различии боги и демоны в определенном смысле являются «братьями». И те и другие — дети Праджапати[4*], бога всего сущего. Обе группы сверхъестественных созданий, постоянно противоборствующих друг с другом, восходят к одному «источнику». Они отделились от единой реальности, в которой добро и зло совпадали: от Праджапати или Всего сущего. А точки соприкосновения между богами и демонами многочисленны. В Индии любая дуалистическая концепция с трудом противостоит монистической интуиции, стремящейся свести противостояние к общему единству, постоянно «обобщающей». Поэтому индийский материал для нашего исследования имеет особое значение: в Индии стремление человеческого духа преодолеть противоположности более очевидно, чем в любой другой культуре. Только в Индии возможно, чтобы Агни[5*], бог огня, бог преимущественно «олимпийский», был бы одновременно «жрецом *асуром*», как именуют его в «Ригведе» (VII, 30, 3). Солнце, прототип богов, называется «жрецом *асуром* всех *девов*» (там же, VIII, 101, 12). Более того, важный источник («Панчавимша-брахмана», XXV, 15, 4) утверждает, что «змеи суть солнца» *[sarpya vaadityah)*[12].

В этой формулировке сконцентрировано все учение о «всеединстве» и о том, что Кузанский именовал *coincidentia oppositorum* [«совпадение противоположностей»]. Ибо в индийской мифологии, как и в других религиях Евразии (греческой, иранской и т. д.), змей и солнце

[11] См. об этом в его кн.: *Coomaraswamy A.* A new approach to the Vedas. L., 1938, а также статью «Angel and Titan». - JAOS. V. 55. P. 373 - 419. Все, что относится к циклу сражений за амброзию, см. в монографии Жоржа Дюмезиля. *Dumezil J.* Le festin d'immortalite. P., 1924.

[12] Общность происхождения солнца и змея обнаруживается и в других культурах. Змей является братом Солнца у натчесов, см.: *Perry W. J.* The Children of the Sun. P. 378.

воплощают два совершенно противоположных принципа. Змей символизирует Мрак, теллурические и подземные силы, царство мертвых и безликих личинок — источник скрытых состояний, признак утраты личности (мертвые более не имеют «индивидуальности») и слияния с «другим» или «иным». (Поэтому змей выступает и как эротический символ, ибо Эрос лишает человека рассудка, толкает его к другому, уничтожает его собственные границы.) Солнце, со своей стороны, символизирует Свет, ясное пространство четких форм, где невозможно никакое смешение. Оба этих начала — Свет и Мрак, Солнце и Змей — суть или должны были бы быть крайне «противостоящими». И вот все-таки в мифопоэтическом мышлении Индии, столь чудесно объемлющем тайны целого Космоса, два этих противоположных начала порой совпадают. Правда, такое совпадение отмечено только в единичных текстах, но с достаточной прямотой, чтобы в том не возникало никаких сомнений.

В другом месте Агни — священный огонь солнечного происхождения — отождествлен с Ахи Будхньей[6*], великим змеем, аллегорией всякого сокрытого состояния. В «Ригведе» (IV, 1, 11) Агни описывается «без ног и головы, прячущим оба конца», совсем как свернувшийся змей. «Айтарея-брахмана» (III, 36) утверждает, что Ахи Будхнья — незримое *(parakshena)* то, чем Агни является воочию *(pratyakshal)*; иными словами, Змей есть лишь потенция Огня, а Мрак есть сокрытый Свет. В «Ваджасанья-самхите» (V, 33) Ахи Будхнья отождествлен с Солнцем. *Сома*[7*], напиток, дающий бессмертие, преимущественно «божественного», солнечного происхождения. При всем этом в «Ригведе» (IX, 86, 44) говорится, что *сома,* «как и Агни, сбрасывает свою старую кожу», — выражение, придающее божественному напитку змеиные атрибуты. Впрочем, ассоциация между *сомой* и змеями имеет место и на другом основании: во всех традициях, не только в Индии, змеи считаются бессмертными, потому что они меняют кожу[13].

Итак, между напитком, дающим бессмертие, и бессмертными тварями должна существовать тесная связь. Поэтому в одном из текстов говорится: «Жертвой змеи победили Смерть; кто поступит так же, тоже победит смерть. Змеи оставили старую кожу, вышли из нее и победили Смерть...»

Подобная двойственность сохраняется повсеместно в Индии. Агни одновременно выступает и как благожелательное и как злобное божество, друг и враг людей. В одном месте говорится, что он «поедает людей» и следует его остерегаться; в другом — он глашатай богов и друг и гость людей. (В скобках следует сказать, что божество всегда

Фрэзер собрал обширный этнографический материал в связи с этим поверьем, см.: «Le folklore dans l'Ancien Testament». (См. гл. 2 в кн.: *Фрэзер Дж.-Дж.* ольклор в Ветхом Завете. Пер. с англ. Д. Вольпина. Предисл. и коммент. . А. Токарева. М., 1985.)

мыслится в двух сосуществующих ипостасях: грозное и кроткое, неумолимое и всепрощающее, устрашающее и успокаивающее и проч Р. Отто[8]* в своей знаменитой книге «Das Heilige» обращался именно к «устрашающим» аспектам религиозного опыта.)

Варуна, бог Небес[9*], одновременно является и богом Океана «обители змей» *(naganam alayam),* как его называет «Махабхарата» Варуна, впрочем, — «царь змей» *(nagraja),* а в «Атхарваведе» (XII, 3 57) он назван «змеей». Все эти змеиные достоинства не подобали бы ураническому[10] богу вроде Варуны, о котором говорится, что у него «тысяча глаз», лазутчиков, благодаря которым он видит все происходящее на Земле[1] .

Но мифопоэтическая мысль и индийская метафизика не упускают ни единой возможности подчеркнуть «двуединство» богов, совпадение в них противоположностей, обобщенность их атрибутов. Вритра[11] — гигантское чудовище, пораженное Индрой, солнечным богом, имеет змеиный облик. Убив Вритру, Агни освобождает Воды, находившиеся дотоле под властью этого чудовища. Но высвобождение Вод с уничтожением чудовища равнозначно новому творению Космоса, поскольку отсутствие Вод стерилизует и уничтожает всю космическую жизнь. Индра, освобождая Воды, открывает возможность для жизни (растений, дождей, пищи для животных и людей и т. д.).

Рассечение же чудовища Вритры солнечным богом Индрой имеет космологический смысл: Сотворение Мира. Во всех мифологиях Космос создан из некоего морского чудища, убитого и расчлененного солнечным божеством (морское чудовище Тиамат, сраженное и рассеченное Мардуком в вавилонской мифологии[12]*, и др.). Таким образом, благодаря рассечению гигантского змея Вритры появляется Космос. Змей и в данном случае играет роль «материи», в схоластическом смысле слова. Змей символизирует сокрытые возможности, потенции, неоформленную хаотическую (Воды) «материю», из которой в результате его рассечения возникает Космос, «актуальные» формы.

Однако очевидно — для индийского мышления с его пантеизмом и имманентностью, — что «материя», из которой «формируется» Космос, также есть часть божества; есть божество, мыслимое в своей сокровенной сущности, виртуальной, змееподобной. Потому-то в индийской религии и метафизике божество действует и в мрачном (змеином) и в светлом (божественном) преломлениях. Оба аспекта выражают лишь два условия существования божества — виртуальное и актуальное, сокровенное и явленное, покоящееся и разбуженное, теллурическое и небесное.

[14] Глаза Варуны — звезды; см.: Zalmoxis. Vol. 1. 1938. P. 8.

7. Совпадение противоположностей и индийская мысль

Поэтому имя Варуны, небесного бога («тысячеглазый» — *сахасракша*, как его называют в «Ригведе», VH, 34, 10), происходит от корня *vr-*, означающего «развертывание», «проявление», «переплетение», как и имя мифического змееобразного демона Вритры. Возможно, значение данной детали не вышло бы за грани случайности, не будь известна индийская концепция «двуединства» божества. Уже в ведическое время, когда метафизика выражалась мифически, встречаем «бином» Митра-Варуна[1*], т. е. символ «всеединого» божества, включающий оба «аспекта» божественного: явленный и неявленный, Свет и Мрак, зримое и незримое и т. п. Варуна, когда он сам по себе, — это бог дня и ночи. В биноме Митра-Варуна, когда он рядом с Митрой и контрастирует с ним, — это «сила Мрака». Мрак следует понимать здесь в его онтологическом (незримый, неявленный) и космологическом (скрытое состояние всего сущего) смыслах. В этой ведической паре, где Митра «явлен» и подвержен «становлению», а Варуна незрим и вечен («Ригведа», I, 164, 33), просматривается фундаментальная ведическая концепция, которая позже в «Упанишадах» была сформулирована в качестве двух «аспектов» Брахмана — *апара* и *пара,* «нижнего» и «верхнего», зримого и незримого и т. п. Единственное отличие между двумя этими формулами заключено в их «природе»: первая из них (Митра-Варуна) — мифическая, а вторая *{апарапара Брахмана)* — диалектическая.

В связи с этим обнаруживается нечто, имеющее очень важное значение для понимания всей индийской мысли: индийская метафизика не эволюционирует, не меняется; лишь ее формулы и терминология трансформируются таким образом, чтобы быть доступными в разные эпохи. В мифологической формуле Митра-Варуна мифическим термином выражено двуединство божества, и метафизический смысл этой формулы был доступен любому индоарийцу ведического периода. В формуле из «Упанишады» *апарапара Брахмана* тот же принцип выражен конкретными терминами («нижний», «верхний»; внизу, наверху), которым придан точный метафизический смысл. Развитие языка и преобразование средств выражения мысли никак не воздействуют на ее начала и не имплицируют потенциальной «эволюции» таковых. Однако идеи, как и все, что встречается в человеческом опыте, в истории, на протяжении веков «переживаются» по-разному. Переход от одной формулы к другой, а именно — от мифического или морфологического выражения к метафизической или иконографической формуле, соответствовал человеческой необходимости понять на некоем доступном ему уровне истины, ставшие для него недоступными на других уровнях. Короче, можно было бы сказать, что идеи не живут, а переживаются; они не «эволюционируют», а «разворачиваются», т. е. проявляют со временем

все последствия, заложенные в них изначально, находящиеся в зародыше.

Тенденция индийской мысли к «обобщению» атрибутов божеств, слиянию в одно целое всех форм или возможных проявлений божества свойственна именно «народным» верованиям. Верованиям, которые, отметим вскользь, являются народными не по своему происхождению и сходству, но в силу своего непосредственного врастания в массы; догмам, «пережитым» и «драматизованным» в сознании народа. Так, например, как нами было показано в другом месте[10], то же ведическое чудовище Вритра в некоторых средневековых текстах секты Вайшнави[2] превратилось в брахмана[3*], в лояльного воителя и даже святого! Наряду с этим, в народной индийской демонологии мы также находим любопытный случай *coincidentia oppositorum*. Демон Равана, похитивший Ситу, жену Рамы и унесший ее на остров Цейлон[4], является апокрифическим автором трактата по детской медицинской магии, «Кумара-тантра». Демон как автор трактата, содержащего формулы и ритуалы, направленные против демонов! Но, как отмечает доктор Фийоза, посвятивший этому трактату отдельную монографию, в Индии добро и зло — это всего лишь «*...les apparences opposees qui voilent la Realite unique*»[16]. Впрочем, Индия полна подобных смешений добра и зла. Богиня Харити[2*], очень почитаемая в китайском буддизме, получила право поедать детей одной местности за «доброе дело», совершенное ею в другой жизни (см.: «Zalmoxis», I, p. 201). Многие демоны обрели свое демоническое достоинство благодаря магической силе добрых дел в прошлом.

Другими словами, добро может служить сотворению зла; наложенными на себя аскетическими воздержаниями демоническое существо может обрести «свободу» творить зло, ибо его добрые дела составляют некий запас магических сил, позволяющих ему любого рода деятельность.

И подобное «смешение» объяснимо. Ибо что могут значить «зло» и «добро» для того, кто решился познать абсолютное и достичь духовной независимости?! Существуют оценки, имеющие смысл и ценность только в мире видимостей, в этой жизни, «бессмысленной», которой все мы живем, на уровне индивидуальных форм (*намарупа*) и границ. А этот уровень лишен «реальности»; все сущее в многообразии и становлении лишено реальности, является «иллюзорным». Следовательно, и добро и зло для того, кто сумел возвыситься над «противоположностями», суть субъективные оценки, иллюзорные. Мудрый (в индийском смысле слова: отстраняющийся от вещей) способен увидеть, как в цельности божества, в абсолюте, сходятся крайности и совпадают противоположности. Потому-то все индийские ас-

Zalmoxis. Vol. 1. P. 201 ff.

«...противопоставленные видимости, вуалирующие единую реальность». - *Filliozat J.* Le Kumaratantra de Ravana. P., 1937. P. 159.

кетическо-созерцательные техники учат мудрого оставаться безразличным перед лицом противоположностей — добра и зла, красоты и безобразия, приятного и мучительного, тепла и холода и т. д. Ступивший на путь «спасения», стремящийся к достижению полной независимости духа должен на своем собственном опыте осуществить то «единение» противоположностей, которое является знаком чистого духа.

Эта фундаментальная идея, что всякое изменение и контраст суть видимости, встречается уже в ведических текстах. В «Айтареябрахмане» говорится, что солнце «в действительности не заходит и не восходит» *(na kadukavastram eti nodeti),* а только «вращается» *(vipariasyate).* Движение, становление, день и ночь — одни лишь видимости; они предстают в качестве таковых только для нас, живущих в обусловленности («под солнцем», по индийскому выражению). В действительности Солнце (символизирующее, как и у Данте, абсолютный дух, Божество) не «становится», не меняется, а «вращается» на месте (*viparyasyate* содержит идею «проявления», но не изменения или смены местоположения в Космосе). И текст добавляет: «разумеющий это *(ya evam veda)* осуществляет сочетание, уподобление и космическое отождествление *(sa lokyatam)* с Ним»; с Солнцем, т. е. Божеством. Разумеющий, что не существует «восхода и заката», достигает того же «мира» *(loka),* что и Солнце, — другими словами, он преступает просранный космический уровень, условия человеческого существования.

Вся индийская метафизика, — которая, хотя и записана позже, одновременна ритуальным ведическим текстам, — находит для себя опору и отправную точку в этом тексте. Все индийские философские «системы» сходятся у единственной цели: множественность и становление иллюзорны или, по крайней мере, лишены смысла; абсолютное начало чистого духа заключено в ином *[neti! neti!* — «не это! не это!» — восклицает мудрый в «Упанишадах»); единственное средство для достижения духовной независимости состоит в том, чтобы перешагнуть крайности, чтобы понять, что добро и зло, Свет и Мрак и прочее суть элементы одного и того же единства в разных его проявлениях.

«Единение» атрибутов и противоположностей в божестве встречается не только в индийском регионе. В Китае, например, совпадение двух противоположных принципов присутствует даже в иконографии и искусстве. Символ мрака (сова) сближен с символом света (фазан). Более определенно: свет проистекает из тьмы, составляя вместе с ней «двуединство» типа тех, что отмечены в Индии. В индийском искусстве очень распространен мотив так называемых *Гаруды и наги*[6*], орла со змеей в когтях, — переплетение солнечного и хтонического символов. У минойцев, по свидетельству сэра Артура Эванса[7]* (Palace of Minos, vol. IV, p. 188 — 190), змеиные головы дополняют фигуру феникса — птицы солнечной по преимуществу. Все

эти художественные изображения имеют вполне определенный ме тафизический смысл: совпадение противоположностей в божестве Двойственность образа вызвана активностью или пассивностью божества, которое может предстать как виртуальное либо реальное, как сокрытое либо явленное.

8. Ормузд и Ахриман, «братья-враги»

Ни в одной из религий мира дуализм не был выражен так ярко и неистово, как в религии Заратустры[1] . Борьба между Добром и Злом между Светом и Тьмой была осмыслена иранским пророком как основной принцип метафизики. В этой борьбе, разделяющей мир на два лагеря, участвует весь Космос — ведь существуют как добрые физические и духовные «силы», так и злые силы, как добрые животные и растения, так и злые. Человек не одинок в этой решающей битве между Добром и Злом. Речь идет не об одном лишь внутреннем конфликте, о столкновениях в мире морали, но о подлинно космической битве. Столкновение между Добром и Злом, Светом и Тьмой обнаруживается на всех уровнях реальности — и повсюду разворачивается яростная неумолимая борьба. Во всем, что человек думает, чувствует и совершает, преобладает одно из двух начал — Доброе и Злое. Нет действия, которое ничего бы не значило, нет чувства без последствий и нет даже «нейтральной» мысли, беспричинной и бесполезной. Все падает на ту или иную чашу весов — на чашу Добра или Зла. Нигде в мире не найти нейтральной почвы, где бы не разворачивалось сражение между Ормуздом и Ахриманом, между Добром и Злом. Человек, в трудах возделывающий землю, вовлечен не в одну лишь эгоистическую деятельность, благодаря которой он и его семья добывают свой хлеб насущный. Именно в силу своих земледельческих занятий он выступает как воин Добра и тем самым противостоит Злу. Ибо земледелие есть добродеяние; оно есть торжество Света над Тьмой, культуры над хаосом, богатства и процветания над бедностью и запустением, оседлости над номадизмом[1*].

Примечательно все же и весьма показательно для нашего исследования, что этот столь непримиримый дуализм был модифицирован в некоторых иранских «сектах», а изменения сказались именно в смысле «единения» Добра и Зла, Света и Тьмы. Например, в одном из мистических культов, порожденных учением Заратустры, — зерванизме[2] , считается, что Ормузд и Ахриман были братьями. Езник Кульпский[3*], епископ Багреванда, в своей книге «О сектах» (V в.)

Было показано, впрочем, что в древнейшей части «Авесты», в так называемых «Гатах», обнаруживаются идеалы земледельческого общества, см.: *Meillet A.* Trois conference sur les Gatha de l'Avesta. P., 1925.

утверждает, что Ормузд и Ахриман рождены Зерваном и являются братьями-близнецами [18].

Так же считали и манихеи[1*], воспринявшие, как известно, дуализм через своего пророка Мани непосредственно из иранской религии[19].

Понятна важность этой веры в общность происхождения Ормузда и Ахримана. Добро и Зло — братья, потому что произрастают из общего корня. До того, как весь Космос стал ареной борьбы между этими двумя противоположными и антагонистическими началами, до того, как Ормузд и Ахриман поделили между собой мир, существовало лишь одно начало — Зерван, божество, в котором все противоположности совпадают, которому неведомы ни «Добро», ни «Зло», ни «Свет», ни «Тьма», поскольку он все вмещает в себе самом. В терминах ведической онтологии можно было бы утверждать, что Ормузд и Ахриман суть различные проявления — манифестация и потенция — Зервана. Все, что сказано в данном исследовании о двуединстве божества в индийской метафизике, о биноме Митра-Варуна, о змеях и светилах и т. п., — все это помогает уяснить значение отмеченных иранских верований в общность происхождения Ормузда и Ахримана.

Зороастрийский дуализм сохранялся в дальнейшем всеми иранскими религиями и всеми христианскими сектами, порожденными ими (манихейство, богомильство, павликианство и др.)[5*]. Но интересно отметить, что дуализм не смог сохраниться в чистом виде. До того, как мир оказался во власти Зла, и раньше, чем разразилась борьба между обоими началами, существовало одно состояние, неопределенное, «единое». Дуализм проявляется в судьбе современных космических и человеческих условий. Однако в начале, *ah origo, in principium*, как и в конце, не будет более конфликта, перестанут существовать «части»; все, что теперь разделено и раздроблено, вновь будет обобщено, воссоединено...

Идеи, по-разному воспринимаемые и переживаемые в течение веков различными народами, имеют порой богатую приключениями «историю». Так случилось с традиционной идеей божественного двуединства, различные осмысления и формулировки которой бегло рассмотрены выше. Как мы уже говорили по другому поводу, важнейшие наития, выраженные вначале символами и положениями метафизического характера, со временем деградируют до того, что становятся простым суеверием, легендой или декоративным мотивом. Так, идея общего происхождения Добра и Зла встречается в деградировавшей форме в малоазийской и балканской народной демонологии. Благода-

Langlois. Collection des historiens anciens et modernes de l'Armenie. P., 1869. Vol. 2. P. 376.

Ср. ссылки на тексты в кн.: *Peterson E.* Eis Theos. Gottingen, 1926. P. 311; *Benveniste E.* The Persian Religion. P., 1929. P. 78 ff. *Nyberg H. S.* Die Religionen des Alten Iran. Lpz., 1938. S. 380 ss.

ря трудам Гастера, Н. Картояна и проф. Валериу Бологи[6] сегодня достаточно хорошо известен мотив о демоне, крадущем грудных младенцев (Авестица, «Крылья Сатаны»)[7], и святом Сисое[8*], преследующем его, чтобы отобрать младенца и парализовать демона с помощью талисмана[20]

Источник этой легенды, разумеется, восточный. Даже имя Сисиния [Сисоя] выдает свое иранское происхождение[21]. Святой Сисиний представлен на амулетах в виде всадника, пронзающего копьем обнаженную дьяволицу с распущенными волосами, павшую ниц под копыта коня[22]. Близость между св. Сисоем (Сисинием) и святым Георгием в этом отношении очевидна. Иконографический мотив святого всадника был отнесен Стржиговским[9*] к иранским влияниям. Этот вопрос еще не выяснен, да он и не так важен для нашего исследования.

Для нас важно то, что в самых ранних вариантах легенды святой Сисиний был братом дьяволицы, убивающей детей. В одном эфиопском поверье (цит. по: *Winkler*, с. 128) восхваляется мужество этого святого, «который убил свою сестру». А в эфиопском синаксарии[10*] под датой 21 апреля, когда празднуется День св. Сисиния, ясно сказано, как святой убил копьем свою сестру *{Winkler,* с. 129 — 130). В эфиопском апокрифе, переведенном Р. Бассе (La Haute Science, vol. I, с. 351), дьяволица, именуемая Уерзелией, убивает даже сына своего брата Сусниоса, и Сусниос молит Иисуса Христа дать ему силы, чтобы он смог убить сестру. Действительно, с помощью Христа Сусниос пронзает копьем Уерзелию и убивает ее...

Святой и дьяволица, Добро и Зло произрастают из одного корня. Злейший враг рожениц и младенцев, дьяволица Уерзелия (Авестица) — родная сестра самого доблестного защитника матерей и новорожденных, св. Сисиния (Сисоя). Подобное совпадение «противоположностей» со временем стало казаться столь нелепым, что народная память попыталась его устранить. В греческих, славянских и балканских легендах о святом Сисое дьяволица Авестица выступает уже не как сестра святого, она крадет младенцев у его сестры, Малентии. Святой Сисои становится, что естественно для народного мировосприятия, защитником детей своей сестры. Легенда трансформировалась в соответствии с законом «деградации вымысла»[11*], а именно: те ее элементы, которые стали непонятными, были изменены таким образом, чтобы составить логически объяснимый рассказ. Когда необразованные массы, воспри-

См. литературу по этому вопросу: Zalmoxis, I, «Notes de demonologie». P. 197-203,

[21] *Winkler H. A.* Salomo und die Karina. Stuttgart, 1931. S. 154; *Peterson E.* Ein Theos. P. 122.

[22] Значительная часть коптских и восточных эллинистических амулетов была опубликована П. Пердицетом *[Perdizet P.* Negotium perambulans in tenebris. Strassbourg, 1922); они воспроизводятся и в цитированных томах Петерсона и Винклера.

и усвоившие легенду о борьбе святого с дьяволицей, забыли изначальный смысл и метафизическую значимость этого конфликта (Добро и Зло произрастают из одного корня), они его видоизменили в соответствии со своими умственными и духовными запросами.

Случаи подобной смысловой деградации многочисленны в истории религий и в фольклоре. На этих страницах нас в большей мере занимает первоначальный смысл, чем упрощенный, модифицированный рядом последовательных «переживаний». Поэтому мне и представляются столь значительными детали, сохраненные эфиопскими версиями легенды о св. Сисинии. Мы обнаруживаем древнейшую мифологическую тему, имевшую большое распространение в эпоху синкретизма и гностицизма. А именно: борьбу между Адамом и Лилит (первой женой Адама), борьбу между добрым Эоном и злым Эоном [2*]. Это брат и сестра в случае дьяволицы Уерзелии и Сисиния, муж и жена в случае Адама и Лилит. Но в обоих случаях речь идет о крайней близости, о родстве, о самых тесных связях, какие только могут существовать между людьми. Добро и Зло, Святой и Дьяволица — порождены одним корнем, точно так же, как Ормузд и Ахриман. Такое «смешение» противоположностей помогает нам лучше понять случай с Раваной, индийским демоном, похищающим и уродующим детей, который одновременно считается автором весьма популярного трактата по магии и врачеванию детей. Обе «противоположности» сведены здесь в одном мифологическом персонаже.

Можно было бы пойти еще далее в анализе происхождения указанного мифа, драматизированного на заре христианства в форме рассказа о борьбе святого с дьяволицей. Имеется множество указаний, могущих направить наше исследование. Винклер в «Salomo und die Karina» даже попытался показать (с. 149 и сл.), что изначально дьяволица была лишь мифологическим образом затемненной луны, а герой (впоследствии святой) — мифическим образом луны светящейся, и борьба между ними — это борьба между братом и сестрой. Полагаем, что первоначальный смысл этого мифа глубже, т. е. он четко выражает метафизическую истину. Луна, как мы имели возможность отметить в одной из предыдущих главок, символизирует у некоторых малоазийских народностей важнейшую реальность — источник Жизни и космический ритм. Жизнь, как и смерть, соотносились с лунными ритмами: точно так же, как растет и умирает луна, чтобы появиться вновь, рождается и умирает человек, чтобы снова возродиться. Конфликт между жизнью и смертью является только видимостью, равно как и конфликт между Добром и Злом. И жизнь и смерть, и Добро и Зло суть лишь соответствующие аспекты одной и той же реальности, недоступные человеческому опыту. А эта реальность, «объединяющая» противоположности и крайности, мифически выражена Луной...

9. «...Когда не было ни бытия, ни небытия...»

Цитированные или только упомянутые выше источники отбрасывают яркий свет на следующий факт: более и менее категорически выраженное присутствие идеи божественного «двуединства» и соединения всех атрибутов и противоположностей, в сущности, одного и того же божества свойственна всем архаичным религиям и мифологиям, а также восходящим к ним народным верованиям. Сама идея встречается в более чистом или же в искаженном виде в зависимости от того, сколь отчетливо источники донесли до нас изначальную метафизическую формулу. Ибо излишне говорить, что метафизическая составляющая древнеиндийского текста (например, Вед или *упанишад*[1*]) не встретится в поверье, извлеченном из народной демонологии. И даже не следует этого ожидать. Не только потому, что легенды и народные суеверия в целом являются продуктом деградации каких-то теоретических элементов первичной мифологии, но и по той причине, что *упанишады,* например, были написаны, чтобы передать определенной группе «посвященных» ряд метафизических формул и приемов медитации, тогда как большинство верований и суеверий, упомянутых нами, отвечали совсем иным потребностям, а не тяге к метафизическому познанию. Крайняя неоднородность рассмотренных источников все же является еще одним доказательством в пользу эйкуменичности идеи полярности и амбивалентности божества. И нас в меньшей степени интересует то, что данная идея выражена в мифотворчестве (Веды) или метафизически (упанишады,), в оргиастических ритуалах (культы Великой Богини) или в ересях, порожденных извращенным восприятием христианства (иннокентьевцы), в определенном отношении к акватической и растительной символике (индийское искусство) или в приверженности к фатализму (нить жизни), или же в демонологических предрассудках (Авестица и Сисиний), в удивительных гностических формулах (Адам и Лилит, Эон добрый и Эон злой) или в дуалистической космологии (Ормузд и Ахриман). Как было сказано, эта первоочередная идея по-разному «переживалась» и, что важнее, воспринималась с различных точек зрения. Однако она приносила плоды повсюду: в метафизической мистике, мифологии, демонологии, искусстве и т. д. Это повсеместно распространенная идея, отвечающая, несомненно, некой фундаментальной потребности человека с того момента, как только он начинает осознавать себя в Космосе.

Из осознания своего места в Космосе возникают и драматизм человека, и его метафизика. Ибо осознание этого — своего рода «падение». Человек чувствует себя «отчужденным» от чего-то, и отчуждение становится источником неутолимой боли, страха, безнадежности. Он чувствует свою слабость и одиночество; а это «что-то», как бы его ни называли, всесильно и всеобще (точнее, «обобщено», ибо объемлет воедино все, что не есть человек, все, что есть иное,

чем он). Он чувствует себя отчужденным от чего-то, «расщепленным»; и предугадывает силу (божество) как великое единство, непроницаемое и совершенное, являющееся самодостаточным. Все, что человек понимает верно и делает с толком, с того самого момента, когда он осознает свое место в Космосе, направлено к одной-единственной цели: к уничтожению своего «отчуждения», к воссозданию изначального единства, к воссоединению с «единым» (даже если это «единое» воспринимается в качестве безличной силы, как Бог и проч.). Любой религиозный акт, как бы он ни был «примитивен» (ритуал, адорация, литургия и т. д.), есть попытка воссоздания космической цельности, реинтеграции в нее человека. Потому что в любом религиозном акте воплощен некий парадокс, осуществляется «совпадение противоположностей». Первобытный человек, поклоняясь камню или дереву, реализует даже в этом смутном религиозном действии *coincidencia oppositorum,* коль скоро камень или дерево в его сознании становятся Всем, оставаясь в то же время частью; вещь эта священна, будучи в то же время неким объектом в мире. В любом ритуале свершается парадокс самой абсолютной амбивалентности. Камень ведического алтаря есть Праджапати, творец всего сущего, и в то же время он остается простым объектом. В ведическом ритуале сущее (Праджапати) совпадает с не-сущим (камень), целое совпадает с частью.

Метафизический смысл этих религиозных актов легко уяснить. Как через ведическое жертвоприношение[2] неодушевленный предмет может совпасть с Праджапати, чем достигается изначальное единство, предшествовавшее Творению, точно так же и человек может надеяться на восстановление в себе и через себя начального Целого, нерасщепленного и не разделенного на части «Всеединства». Поэтому, как уже было сказано, во всем, что он делает правильно (ритуально) и понимает верно (метафизически), человек непрестанно стремится к воссоединению, реинтегрции, «единению». Поэтому тип совершенного человека во всех без исключения культурах представлен андрогином, как будет показано на протяжении последующих страниц. Человек не может умереть, если в самой его сути не осознано первоочередное единство — мужчина-женщина. Данное «Воссоединение» является священным актом, почти ритуальным. И потому в так называемых примитивных культурах мужчина магически превращается в женщину именно в момент своей инициации; другими словами, он пытается достичь того самого *coincidencia oppositorum* в своем собственном бытии. Ибо через инициацию юноша переходит от отрочества к зрелости, становится самим собой, т. е. мужчиной; и именно в момент перехода к возмужанию он символически испытывает состояние противоположного пола — женственность. Одновременно с усилением его мужественности повышается и его женственность» таким образом, чтобы оба полюса совпали и сосуществовали некоторое время, образуя совершенного человека.

Андрогин, впрочем, всего лишь копия с идеального типа божества. Божество само по себе является андрогином, поскольку оно объединяет противоположности. И впрямь, любое божество полярно ведь оно содержит все формы и все возможности. Яхве добр и мстителен в одно и то же время. Бог, каким он познан даже самыми искушенными людьми, теологами и мистиками, грозен и кроток. Приближение к божеству способно убить или спасти. Мистический опыт есть налет и агония, он приоткрывает душе адские муки и экстаз совершенства. В самых чистых формах религиозного опыта, т. е. в христианстве, эта изначальная интуиция сохранилась и достигла устрашающих вершин, которые в силах обозреть лишь мистическая теология. (Поспешим добавить, что теологическая точка зрения на божественные полярности, как она представлена в трудах Псевдо-Ареопагита, Майстера Экхарда и Кузанца, не входит в задачи настоящего исследования. Это относится и к метафизическим спекуляциям на тему небытия, например, Леонардо да Винчи, Лейбница, аббата Галиани[3*], Гегеля и др.)

В Индии, наряду с кроткой ипостасью бога, существует и его грозное воплощение (*Кродха-мурти*). Бог Рудра-Шива[4] разрушает и творит так же, как азиатские богини плодородия, являющиеся одновременно божествами процветания и разрушения, рождения и смерти. Мы видели, однако, что индийский мудрец, стремящийся перешагнуть через условия человека, старается подавить в своем опыте и сознании саму мысль о всякого рода крайностях, то есть старается достичь совершенного состояния нейтральности и безразличия, достичь непроницаемости для боли и радости и проч., добиться автономии. Такое преодоление крайностей, которого индийский мудрец добивается аскезой и созерцанием, означает все-таки совпадение противоположностей. В сознании мудреца нет более конфликтов, как и в его опыте не остается противоположностей: боли и радости, желания и отвращения, холода и жары, приятного и неприятного и т. д. В нем происходит «единение», соответствующее «единению» противоположностей в божестве. С другой стороны, как мы показали в другом месте[21], с точки зрения индуса, совершенство даже исключено, если не происходит «обобщения» противоположностей; неофит вначале пытается согласовать с космическим состоянием весь свой опыт, уподобляя его ритмам, доминирующим в Мире («солнце» и «луна»), а. уже реализовав это согласование, он стремится объединить «Солнце» и «Луну», т. е. весь Космос, воссоздавая изначальное единство, предшествовавшее Творению. Единство, означающее не хаос дотворения, но нерасчлененное бытие, вобравшее в себя все формы.

В любом ритуале и в каждом мистическом акте заключен фундаментальный парадокс, когда оказывается возможным совпадение некой части (например, в индийском ритуале — камня алтаря) с целым

Cosmical homology and Yoga. Calcutta, 1938.

(Праджапати), совпадение Ничто (человек) с Сущим (Бог), неценности (профанная вещь) с асболютной ценностью (священное). Благодаря этим ритуалам человек воссоединяется с Целым, его небытие совпадает с божественным Бытием. Чтобы разрешить подобный парадокс, необходим так называемый прорыв уровня, т. е. разрушение Космоса и его пересотворение в качестве уникального единства, где человек более не отделен от божества, а Космос уже не расщеплен на миллион частиц. Проблема прорыва уровня, однако, слишком сложна, чтобы изложить ее на нескольких страницах. Надеемся когда-нибудь вернуться к ней.

Пока отметим, что двуединство божества отвечает некоторой фундаментальной потребности человеческой натуры — реинтеграции человека в Космос через абсолютное с ним единение. В таком воссоединении исчезают крайности и сливаются противоположности. Небытие становится бытием, зло совпадает с добром, профанное совпадает со священным, множественное — с единичным. Остановимся на этом, ибо далее открывается серьезная метафизическая проблема. Фактически здесь начинается всякая метафизика. Мы же намеревались лишь показать превратности и «приключения» некой идеи в истории, но отнюдь не развивать ее или решать. В завершение этого «смотра» — местами раздражающе упрощенного — мы можем понять слова Господа из «Пролога» к «Фаусту»:

> Из духов отрицанья ты всех мене
> Бывал мне в тягость, плут и весельчак! [4]

П. МИФ ОБ АНДРОГИНЕ

1. Серафита

«Серафита», возможно, самый содержательный из так называемых «фантастических романов» Бальзака. Наряду с «Шагреневой :ожей», «Поиском абсолюта», «Проклятым ребенком» и «Луи Ламром», и эта странная повесть отнесена автором к серии «Философских этюдов». Несомненно, она заслуживает такого определения со всех точек зрения. «Серафита» — настоящий *etude philosophique,* не потому, что изобилует философскими диалогами и комментариями, и не из-за пространного изложения теорий Сведенборга или странной космологии, которую она содержит, а прежде всего потому, что Бальзак оживил в этом произведении древнюю и устойчивую антропологическую тему: андрогин как совершенный человек, «изначальный архетип». Читатели конечно же помнят героя и антураж романа. В замке на окраине деревни Жарвис близ фиорда Стромфьорд жило причудливое создание печальной и неопределенной красоты, хранившее, как все персонажи Бальзака, великий

[4] Перевод Б. Л. Пастернака. *(Примеч. перев.)*

«секрет», непроницаемую «тайну». На этот раз, однако, речь уже не идет о «тайне», отмечающей Вотрена или Люсьена де Рюбампре. Персонаж «Серафиты» не просто причудливая личность, противостоящая бальзаковскому обществу; это существо, качественно отличающееся от остального человечества, и его «тайна» относится не к неким событиям прошлого, но к его человеческой структуре. Ибо таинственный персонаж одновременно любит и любим Минной, которая видит его в качестве мужчины — Серафитуса, и Вильфридом, перед которым он предстает женщиной — Серафитой.

Родители этого совершенного андрогина были учениками Сведенборга. Хотя он никогда не ступал за пределы фиорда и не открывал ни единой книги, хотя не беседовал ни с одним грамотеем и не упражнялся ни в каком искусстве, Серафит-Серафита обладал обширной эрудицией, и его умственные способности превосходили таковые у смертных. Бальзак с патетической простотой описывает способности этого андрогина, его одинокую жизнь, восторженные мысли. Все это, разумеется, основывается на доктринах Сведенборга, в которые Бальзак верил всегда, даже когда не понимал его книг[1*]. Повесть написана более для того, чтобы иллюстрировать и комментировать идеи Сведенборга о совершенном человеке. Бальзаковский андрогин, однако, лишь в очень малой доле принадлежит земле. Вся его духовная жизнь направлена к небесам. Серафит-Серафита живет на земле только для очищения и любви. Бальзак не высказывает этого определенно, но из всего повествования явствует, что Серафит-Серафита не может покинуть земли, прежде чем не познает любви. Возможно, в том и состоит самое последнее и самое ценное совершенство: любить *истинно,* т. е. в христианском смысле, два существа различного пола, и любить их одновременно. Разумеется, это любовь серафическая, что не означает, что она абстрактная, общая. Бальзаковский андрогин влюблен в личность, остается, следовательно, в конкретном, в жизни. Он — не ангел, по крайней мере на земле; это совершенный человек, т. е. человек «цельный».

«Серафита» Бальзака — последнее в Европе большое художественное произведение, центральным мотивом которой является андрогин. В прошлом столетии еще были попытки создать литературное произведение с таким персонажем, но они ни разу не возвысились над уровнем посредственности. Напомним в качестве курьеза о романе «L'Androgine» («Андрогин», 1891) Пеладана[2*], восьмом томе серии из двадцати романов, которую «ассирийский маг» озаглавил «La decadence latine» («Латинский декаданс»). В 1910 г. Пеладан вернулся к той же теме, сочинив брошюру «De l'androgyne» («Об андрогине») «Les idees et les formes» («Идеи и формы»), не лишенную некоторого интереса при всех обнаруживающихся в ней нелепостях и путаной информации. Представляется, что и все творчество Сар Пеладана, которое сегодня уже никто не отважится осилить, пронизано мотивом андрогинности. Во всяком случае, так позволяет предполо-

реплика Анатоля Франса: *«qu'il est hanté par l'idee de l'hermaphrodite qui inspire tons ses livres»* («что он поглощен образом гермафродита, вдохновляющим все его книги»). Пеладан не однажды возвращался к типажу андрогинг в пластическом искусстве Европы, и он же почти всерьез рассуждал об андрогинности «Джоконды» и «Святого Иоанна» Леонардо да Винчи, на которых в наше время задержался пытливый взгляд Фрейда.

Но все произведения Сар Пеладана, как и современные их образцы — Суинберн, Гюисманс, Бодлер[3]*, — написаны под мутным знаком гермафродитизма, а не мифа об андрогине, который мы находим у Бальзака. Герои Пеладана «совершенны» в чувственности. Метафизический смысл «совершенного человека» утрачен во второй половине XIX в., и в атмосфере изощренного морального разложения книг Гюисманса и Пеладана исчезают даже упоминания ангельского образа Серафиты Бальзака. Возможно, Теофиль Готье[4]* был последним среди романтиков, еще прочувствовавшим, пусть и весьма смутно, миф об андрогине. Кто не помнит знаменитых строк из сборника «Эмали и камеи»:

Est-ce un jeune-homme? Est-ce une femme,
Une déesse, ou bien un dieu?
L'amour, ayant peur d'etre infâme,
Hesite et suspend son aveu.
(То нежный юноша? Иль дева?
Богиня иль, быть может, бог?
Любовь, страшась Господня гнева,
Дрожит, удерживая вздох.)[25]

Декадентство, на какое-то время заразившее французскую и английскую литературу, все глубже погружается в мертвенное фосфоресцирование плоти. Сатанизм иного Станисласа де Гуэта сближается с чувственным гермофродитизмом картин Моро[5]*. В Англии под влиянием того же Суинберна декадент Алистер Кроули[6]* в свою очередь предпринимает проповедь андрогинии и добивается лишь приближения к мертвенному гермафродитизму. Под эгидой подобных «мастеров» выросла целая литература, представляющая все признаки морального разложения и сатанизма. Читатель может ознакомиться со многими извлечениями из этих произведений, вскоре позабытых, в книге Марио Праца[7] *(Praz Mario.* La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica. Milano; Roma, 1930).

Как и при всяком крупном «кризисе», поражавшем европейское сознание, мы сталкиваемся при этом с деградацией символа. Создается впечатление, что начиная с какого-то момента своей истории Европа уже не в состоянии на протяжении нескольких поколений подряд хранить в неприкосновенности метафизический смысл

Даем перевод Н. Гумилева: *Готье Т.* Эмали и камеи. М., 1989. С.71. *(Примеч. ред.)*

символа; как только проявляется, то есть как только непосредственным образом осознается определенный символ, его начинают воспринимать все более и более огрубленно, в плане все более и более низменном. Действительно, андрогиния у Гюисманса, Пеладана и Суинберна предстает лишь как бледная и безжизненная имитация идеи «совершенного человека», которую в конце XVIII столетия вновь одухотворили немецкие романтики. Но как различны эти две концепции! «Декаденты» представляют андрогина в пластически воспринимаемом образе гермафродита, в коем сосуществуют оба пола и в завершенности коего заключено нечто постыдное, если даже не патологическое и сатанинское. Немецкие романтики, напротив, усматривают четкое различие между гермафродитом и андрогином, уделяя внимание исключительно этому последнему. Ибо в то время как в гермафродите раздельное существование полов преувеличено, андрогин — это новый тип человечества, в котором слияние полов, их совершенное сочетание породило новое сознание, не поляризованное.

Для немецких романтиков андрогин представлял бы тип совершенного человека будущего. Риттер, знаменитый медик, приятель Новалиса[8]*, в своем произведении «Фрагменты из наследия молодого физика» набросал целую философию андрогина. По Риттеру, грядущий Христос будет андрогином. «Ева родилась от мужчины без помощи женщины; Христос родился от женщины без помощи мужчины; андрогин родится от обоих. Но мужчина и женщина сольются в едином слиянии». Тело, которое тогда родится, станет бессмертным. Риттер пользуется алхимической терминологией, дабы подобающими словами рассуждать о новом типе человечества, которое породит будущее. Это весьма важная деталь, поскольку она указывает еще на один источник мифа об андрогине в том виде, как его вновь оживил немецкий романтизм. Известно, что андрогин был одним из основных символов алхимии, как и во всем античном и средневековом герметизме.

Баадер[9*], тоже врач, прославившийся больше тем, чему выучился у Бёме и Сведенборга, страстно увлекся андрогином, которого разъяснял с помощью теологии и оккультизма. Согласно Баадеру, андрогин существовал в начале времен, и в конце времен также будет существовать андрогин. Изначальный человек был андрогином — Адамом-Евой. Эту древнюю идею, которую позже мы встречаем у гностиков и в каббале, Баадер трактует очень индивидуально. У изначального человека (Адам-Ева), лишенного чувственных мыслей, был небесный сотоварищ, некий Смысл — андрогин, который должен был наставлять его в том, как «творить внутри». Но изначальный человек впадает в грех— сон, во время которого Ева разлучается с Адамом. Таково — «первое падение». Эти двое еще не вполне ясно осознают свое разделение. И только, вкусив от библейского яблока, они осознают свою наготу и смущаются. Таково, по Баадеру, «второе

падение». Благодаря Христу, однако, человек снова станет андрогином, наподобие ангелов [6].

Вильгельм фон Гумбольдт[10]* также уделил внимание мифу об андрогине в одной из юношеских работ «О мужской и женской формах». Ощутив некую традиционную истину, встречающуюся во всех религиях, Гумбольдт рассматривает божество в качестве андрогина. Действительно, высшая сущность ничем не может быть ограничена. Правда, теология разъясняет, что божество не подобает понимать в человеческих категориях — пол, возраст и т. п. Однако религиозная вера всех времен, простая вера, не сдерживаемая теологическими толкованиями, воспринимает божество как конкретную личность; а поскольку божество не может быть определенного пола, оно предстает перед нами в качестве андрогина.

Будучи еще очень молодым, Фридрих Шлегель[11] пишет об идеале андрогина в своем эссе «О Диотиме», где критикует объяснение мужского и женского характеров образованием и обычаями, поскольку цель, к которой должен стремиться род человеческий, состоит в воссоединении полов вплоть до достижения состояния андрогина.

Даже тогда, когда он четко не обозначен, миф об андрогине представлен в романтической немецкой литературе. В своей содержательной статье Никифор Крайник[12] указал на присутствие того же идеала андрогина и в «Лучафэре»[27] Эминеску[13*]. Очень интересной историко-литературной задачей было бы выявление оккультных источников, открывших немецким романтикам этот древний миф. Вне сомнения, влияние мистики и оккультизма XVIII столетия сыграло решающую роль в этом «открытии». Но важно не само по себе влияние, а тот факт, что весь немецкий романтизм был увлечен и обогащен им. Те же книги и те же идеи оставались доступными для творчества и после того, как романтизм угас, однако они больше ни на кого не «повлияли».

Определенные теоретические интересы уже самой своей постановкой показывают в необычном освещении какую-то личность или какое-то человеческое общество. Тот факт, что миф об андрогине господствовал в романтической мысли и был воспринят самим Бальзаком или Эминеску, — это более чем подробность из истории литературы. Он обретает масштабы явления, интересного прежде всего с точки зрения философии культуры. Чтобы лучше осознать всю важность, которую обретает для западной мысли это последнее отражение типа совершенного человечества, необходимо все же напомнить, хотя бы в самых общих ее очертаниях, историю мифа об андрогине на протяжении веков.

См.: *Giese Fr.* Die Entwiklung des Androgynenproblems in der Fruhromantik. Langensalz, 1919; *Halley des Fontaines.* La notion d'androgynie. P., 1938.

[27] *Crainic N.* Nostalgia paradisului. Bucureşti, 1940. P. 393 ff.

2. Архетип андрогина

Сведенборг, мистик, столь решительно повлиявший на Бальзака в начале XVIII в., снова ввел в обращение идею об андрогине как о совершенном человеческом типе. Идея конечно же не была обособленной. Сведенборг подключил ее к целой системе теологической мистики, не столь оригинальной, как полагали его современники и поколения просветителей, но обладающей особенностями стиля барокко. Впрочем, Сведенборг был по преимуществу барочным мистиком. Его новаторство могло впечатлить лишь людей секуляризованного века с явно выраженными антиметафизическими настроениями. Почта все сказанное им высказывалось давно в европейской мистике и теософии. Все же большой его заслугой была актуализация некоторых философских и мистических тем, их изложение в такой форме и таким языком, которые были доступны современникам. Одна из таких тем, имевшая, как уже было отмечено, определенный успех в немецком романтизме и французском постромантизме, как раз и представлена мифом об андрогине.

Данная проблема уже давно не обсуждалась. Если быть точнее, никогда еще данная проблема не пользовалась подобной «публичностью». Она была частью антропологии и эзотерической мистики, рассуждения по поводу которых в постхристианском мире были доступны не каждому. По крайней мере, так бытовал миф об андрогине в трех крупнейших мистических традициях Средиземноморья — в христианстве, иудаизме и исламе — в виде тайной доктрины, которую необходимо тщательно охранять и передавать лишь посвященным.

Действительно, на всем протяжении средневековья миф об андрогине, рассматриваемом в качестве совершенного человеческого типа, представлен именно в самых эзотерических направлениях мистики и теософии, как на Востоке (ислам), так и на Западе (христианство и иудаизм). У самых изощренных исламских мистиков присутствие божества представлено «человеком-ангелом» с чертами андрогина. «Друг» или «Возлюбленный» Хафиза или Сухраварди не различимы по полу хотя бы уже потому, что в персидском языке — ни в местоимении, ни в глаголе — род не маркирован, так что речь идет как бы о серафиме, образе совершенного человека. Двусмысленность «возлюбленного» в мистических исламских сочинениях долгое время порождала грубые ошибки со стороны первых европейских комментаторов и переводчиков, которым не хватало элементарных знаний мистики и метафизики и которые интерпретировали указанную амбивалентность в вульгарном эротическом смысле.

Миф об андрогине столь же активно использовался в Каббале , хотя эти крайне трудные для понимания тексты обращались в очень ограниченном кругу еврейских ученых и мистиков. «Зогар» (Ш, 5а, 18b

и др.) даже сохранил миф об андрогине в интерпретации «мужа»: человек становится настоящим человеком (значит, человеком первоначальным), только когда он осуществляет на Земле супружеское единение. Это отражение древнейшей мистической функции супружества — усовершенствование человека через единение. Но вся каббала опирается на уподобление человек — Бог, и человеческий брак для иудаистской мистики (в основном это оккультные комментарии к «Песни песней») является лишь бледным отражением единения Израиля с Богом[28]. Мы увидим, что миф об андрогине еще четче выражен в начальном иудаизме, поскольку Адам замышлен как андрогин.

Наконец, коль скоро речь идет о «тайных» мистических течениях средневековья, следует упомянуть алхимию, герметизм и оккультные традиции, сбереженные для Запада сектой *Ifideli d'Amore*[3*].

Одним из центральных символов алхимического герметизма был *rebis* (букв. «две вещи») — космический андрогин, изображенный в виде двуполого человеческого существа[29]. Своим зарождением *ребис* был обязан союзу между *Sol* (Солнцем) и *Luna* (Луной), или, в алхимических терминах, «софической серой» и «софической ртутью». Тот, кто добивался такого соединения, оказывался фактическим обладателем философского камня, так как Камень тоже именовался Ребисом, или «Герметическим андрогином»[4*]. Предварительной алхимической операцией для приготовления философского камня было соединение мужского и женского начал. Таким соединением этих двух принципов достигалось «чудо», парадокс, дававший доступ к всякому сотворению. (Известно, что одним из достоинств Камня была способность к превращению любого металла в золото, т. е. способность к преобразованию, сотворению.) «Герметический андрогин» воплощал первоначальное состояние (а именно — «совершенное», как любое состояние, предшествующее индивидуализации вещей в акте Творения), что допускало возможность всего: превращение несовершенных «незрелых» металлов в золото[30], продолжение жизни и молодости до бесконечности и т. д. Обладание «Герметическим андрогином» обеспечивало мудрость, знание всех вещей, — ибо владеющий совершенным предметом и сам становится совершенен. Алхимик, получивший в своей лаборатории *ребис*, сам испытывает состояние андрогина. Все алхимические опыты сводились в конечном счете к таинству воплощения союза между женским и мужским космиче-

[28] См.: *Vulliaud P.* La Kabbale juive. P., 1932. Vol. 1 - 2; Le Cantique des , Cantique d'apres la tradition juive. P., 1925. Об амбивалентной лексике мистических текстов см. наше исследование «Limbajele secrete».

Ср. табл. 16 и 60 в кн.: *Read John.* Prelude to chemistry. L., 1939; Карбонелли *(Carbonelli.* Sulle fonti storiche della chimica. Roma, 1925) описывает любопытное изображение андрогина в одном из свинцовых кодексов.

[30] *Eliade M.* Metallurgy, Magic and Alchemy. P., 1939. P. 40; Zalmoxis, I. P. 139 ff.

скими началами, и трудно вообразить, чтобы сам алхимик не пытался осуществить подобного рода союз[31].

Все три традиции — христианская, иудаистская, исламская — сохранялись и передавались в глубочайшем секрете, для чего была разработана сложная система символов, аллегорий и тайного языка которому обучались новообращенные. В этом отношении существует большое различие между христианской мистикой, как православной так и римско-католической, где все говорилось открыто и для всех, и мистическими течениями Востока, которые, будучи признанными еретическими, были вынуждены высказываться через аллегорию и символы. Стремление к таинственности во всех трех оккультных традициях, упомянутых выше, в которых мифу об андрогине уделено почетное место, возникло не только под давлением внешних обстоятельств (преследования, страх вступить в конфликт с церковью, боязнь перед обвинением в ереси), но и заложено в их истоках. Ибо источником всех трех традиций является греко-христианский гностицизм[5] , даже если их идеи и практика много древнее, опережая как минимум на тысячу лет христианство.

В своих истоках гностицизм был тайным и оккультным течением. Противопоставив себя крепнущему христианству, привлекавшему сторонников в силу того, что его послание было доступно любому, ибо придавало значение отнюдь не спекулятивным достоинствам и противостояло как чрезмерному аскетизму, так и мистико-оргиастическим течениям античного мира, гностицизм претендовал на то, чтобы быть «истинным» последователем Спасителя, утверждая, что лишь ему доступно учение последнего и только он вправе его распространять. Но далеко не всякий мог стать гностиком, тогда как всякий мог стать христианином через послушание и таинство крещения. Многочисленные гностические секты обязывали к длительной теоретической подготовке и серьезной мистико-аскетической инициации для постижения тайного учения. В гностицизме сталкивались все направления мысли и все восточные и греческие религиозные традиции. Поэтому гностическая литература, сколь ни фрагментарно она дошла до нас, представляет собой неисчерпаемый кладезь для историка религий: в ее темных текстах заключены самые древние идеи и обычаи. И одной из центральных идей, встречающихся в некоторых гностических сектах, является именно миф об андрогине, унаследованный от греко-восточной античности и интерпретированный в соответствии с христианской теологией.

В одном из фрагментов апокрифического текста, озаглавленного «Евангелие от египтян» и сохраненного Климентом Александрийским (Stromata, III, 13, 92)[6*], сказано, что Спаситель на вопрос, когда наступит его Царство, якобы ответил: «Когда двое (мужчина и жен-

[31] *Eliade M.* 1) Alchimia asiatica; 2) Cosmologie si Alchimie babiloniana; 3) Metallurgy, passim.

шина) станут единым и внешне и внутренне, а мужчина и женщина не будут ни мужчиной, ни женщиной». Из этого отрывка ясно видно, что, по мнению его автора, человек не достигнет совершенства, пока не овладеет состоянием адрогина, и только тогда наступит Царство Божье на земле. Этот идеал андрогина в далеком будущем напоминает нам идеал немецких романтиков.

Святой Ипполит[7]* сохранил для нас многие свидетельства гностиков, чьи доктрины он оспаривал. Так, мы узнаем (Refutatio, VI), что Симон Маг[8]* также имел представление о неком «первоначальном духе», андрогине, которого он именовал к тому же *arsenothelus* (мужчина-женщина). Этот «первоначальный дух» обладал, так сказать, двумя сущностями: горним духом *(nous),* который был отцом, и дольней душой, коей была женщина — созидательница всех вещей. Другие гностики, докетисты[9]*, верили, что зоны, антропологические ипостаси Космоса, были андрогинами. Представления о Высшем духе как андрогине, бытовавшие как в позднеэллинистическую эпоху, так и в гностической литературе, обусловлены исходной концепцией, идентифицировавшей *Logos* («Слово», «Разум») и *Antropos* («Человека»)[10] . Подобное равенство подразумевается всеми гностическими авторами и даже в «Евангелии от Иоанна», в «Посланиях» ап. Павла и в «Апокалипсисе» (XIX, 14). Святой Климент, впрочем, отчетливо говорит об андрогинном характере высшего Антропоса. Из андрогинности Логоса-Антропоса, верифицированной и космической и сотериологической функциями, следует его феминизированная ипостась. *Логос* идентичен Софии" у Филона Александрийского, а в метафизике апостола Павла София соответствует *Логосу* «Евангелия от Иоанна». Как можно заметить, даже в христианской теологии сохранились эллинистические определения высшего Духа, имплицитно мыслимого в качестве андрогина, т. е. идентифицированного с женской своей ипостасью (*altheia*, *sophia*)[32]. Но гностики довели до крайности концепцию андрогинности логоса, которая совершенно симметрична концепции андрогинности Адама. В «Evangelium Mariae»[12] светоносный образ сокровенного Духа, Протоантропоса (соответствующего *Логосу* из «Евангелия от Иоанна»), есть его Эннойа[13]*, односущная ему[33].

Однако гностической сектой, в которой миф об андрогине играл главную роль, была секта, именовавшаяся нааситами[14]*. По их теориям, архетип — небесный человек, названный Адамом, является андрогином *(arsenothelus).* Адам, земной человек, есть лишь подобие небесного человека, и как таковой он тоже андрогин. (Здесь сохранилась иудаистская традиция об Адаме-андрогине, которую мы сейчас и рассмотрим.) Поскольку все люди происходят от Адама,

Falk Maryla. L'equazione ellenistica «Logos» = «Anthropos». — Studi e Materiali di Storia delle Religione, 1937. Vol. XIII. P. 166 - 214.

[33] *Ibid*. P. 186.

arsenothelus присутствует в каждом из них. Чтобы достичь совершенства, человек должен искать и выявить в себе андрогина *(arsenothelus)*. Способы, которые предлагаются нааситами для достижения совершенства через андрогинность, весьма любопытны: магия и отказ от своего пола. Действительно, как благодаря магии, так и в результате полной аскезы можно устранить профанное человеческое состояние, что означает воплощение изначального состояния, невыраженного, свободного от любого качества и особенностей. Андрогинность этого Адама, небесного первочеловека, с другой стороны, симметрична в гносисе нааситов андрогинности высшего Духа — *Логоса*. «Все вещи (говорят нааситы), и духовные, и животные, и материальные, воссоединятся вновь и сольются в едином человеке — в Иисусе, сыне Марии»[34]. Это конечное воссоединение в *Логосе*, в цельности его предсуществования, имеет духовную (спасение) и космологическую значимость (всеединство Творения). В действительности, «драма» Логоса-Антропоса может быть сведена к трем моментам, имеющим решающее значение как для существования Космоса, так и для духовного существования человека: 1) первичный Логос как единство вселенского и божественного; 2) падение, деление на части, страдание; 3) Спаситель, воссоединяющий в своем универсальном всеединстве все сущее, расщепленное на миллион индивидуальных сутей. Это грандиозное гностическое виденье конечного воссоединения является космическим фоном, на котором свершается «всеединство», воплощенное андрогинностыо.

Достаточно приведенных примеров из гностиков. Мы прослеживаем лишь историю одного из мифологических мотивов, и в этом кратком наброске невозможно обсудить все возникающие при этом проблемы. Важно подчеркнуть сам факт, что гностицизм, подпитывавший три великих оккультных традиции Средиземноморья, уделяет центральную роль мифу об андрогине и андрогинности как необходимому условию совершенствования человека. Что же за этим кроется? Известно, что гностические доктрины отбирались во всех четырех пределах греко-восточного мира. Как можно заметить, повсеместно в архаических цивилизациях андрогин рассматривался как совершенный человеческий тип. Гностики утверждают, что совершенство невозможно без воплощения первоначального Адама. Современным сознанием андрогинное состояние — по крайней мере, в его нааситском толковании — может быть воспринято как регрессия[35].

Человек возвращается к первозданности, в состояние неопределенности, предоформленности, в момент «всеединства», не выраженного, не расчлененного на качества и полярности. Только тот, кто достиг подобного состояния, может надеяться на слияние с бо-

[34] *Hippolit.* Refutatio. V. 6.

[35] См., например: *Halley des Fontaines.* La notion d'androginie. P. 125 ff.

жеством. К Богу не могут приблизиться индивидуализированные сущности, качественно ограниченные. Таким образом, в случае с нааситами мы имеем дело с «единением» через возврат к аморфности и неопределенности.

Фактически, однако, эта регрессия имеет более глубокий метафизический смысл. Она — первый шаг к реинтрегации духа в первозданное состояние, к воссоединению, сформулированному то в мифологических, то в теологических понятиях.

Здесь угадывается жажда к упразднению условий человеческого существования — та самая жажда, которая толкает христианских мистиков к совершенствованию вплоть до растворенности в божестве, а индийских аскетов — к преодолению любыми средствами условий человеческого существования, к тому, чтобы стать бесстрастными и бесчувственными, наподобие камня. Если подумать, то тревожно узнать, что в разные тысячелетия, при различных религиях люди всегда жаждали совершенства и усматривали это совершенство только в устранении человеческого состояния. Ведь, по сути, андрогинность, к которой стремились гностики, была реализацией архетипа — некоего Адама, еще не осознавшего себя самого, ибо он был двуполым, а значит, и не определившимся.

3. Адам и Ева

Эпизод рождения Евы из ребра Адама в том виде, как он дошел до нас в главах первой (ст. 26–28) и второй (ст. 211–222) «Книги Бытия», очень рано дал повод для бесконечных толкований в среде еврейских книжников. Часть таких толкований и комментариев раввинов начиная с александрийской эпохи[1*] дошла до наших дней. Действительно, если Ева сотворена из ребра Адама, можно допустить, что Адам был андрогином; он соединял оба пола. «Рождение» Евы было, таким образом, в буквальном смысле разделением изначального андрогина на два — мужчину и женщину. Кажется, именно такой смысл придавало толкование раввинов библейскому тексту. «Адам и Ева были сотворены соединенными по плечи спиной к спине; тогда Господь разделил их ударом секиры или разрезав их надвое. Другие полагают иначе: первый человек (Адам) был мужем с правой стороны и женой с левой стороны; Господь же разделил их на две половины»[36].

Равви Иеремия бен Елеазар[2*] утверждал, что Адам был двуполым и с двумя обличьями — одним мужским, другим женским. Равви Самуил Нахман[3*] верит, что изначальный человек был сотворен «двойным», будучи соединенным с женщиной спина к спине, пока Господь не разделил их на две половины. Другому комментатору известно, что Адам вначале был андрогином, обладал двумя обличья-

[36] Bereshith rabba, I, 1, fol. 6, col. 2; и др. Тексты см.: *Krappe A. Haggerty*. The Birth of Eve. - Gaster Anniversary Volume. P. 312 - 322.

ми и хвостом и был с одной стороны мужчиной, а с другой — женщиной (см. ссылки: *Krappe*, с. 314).

Как можно заметить, идея андрогинности Адама сохранялась в иудаизме и комментариях раввинов, не говоря о мистических и каббалистических сочинениях, вскользь упомянутых в предыдущей главке и уходящих корнями в представления иного рода, несравнимо более древних. В прошлом столетии многие ориенталисты во главе с гениальным Франсуа Ленорманом[4*] задались вопросом: не дошел ли до нас текст «Книги Бытия» в видоизмененном виде и не следует ли предложение «И сотворил Элохим[5*] человека по образу Своему... мужчину и женщину сотворил их» читать: «И сотворил Элохим человека по образу Своему... мужчиной и женщиной сотворил его»? Другой ориенталист, Фр. Швалли[6*], подхватив гипотезу Ленормана, показал[37], что личное местоимение *otham* («их») неуместно в приведенной выше фразе; оно не может относиться к *ha-adam,* «человек», представленном в единственном числе, а относится именно к Адаму. И поэтому немецкий ориенталист исправляет личное местоимение *otham* («их»), ставя его в единственном числе *otho* («его»), приведя текст Библии в соответствие с тем, что и воспроизведен нами выше. Относительно же слова *zala* Швалли напоминает, что в контексте он означает не «ребро», а «сторона» — значение, частое в еврейском языке, когда речь идет о стороне (пологе) шатра, храма, горы и т. д. (ср. лат. *costa,* давшее франц. *cote* «склон» и *cote* «сторона»; см. ссылки: *Krappe*, с. 311 - 312).

Мне не известно, как это исследование было принято теологами. Во всяком случае, семитологи всегда могут свидетельствовать, что в традиции раввинов и гебраистской экзегетике выражение «мужчину и женщину сотворил их» понималось как «мужчиной и женщиной сотворил его». Только так могут быть объяснены цитаты из еврейских комментаторов, воспроизведенные выше. К тому же, поскольку Адам — «первый человек», он должен быть сотворен андрогином, ибо почти во всех религиозных традициях в мире изначальный человек представлен андрогином[38]. Яма — первый человек в мифологии Индии, означает «близнец»; из более поздних текстов мы узнаем, что у него была сестра Ями, равно как в иранской традиции у Иимы есть сестра-двойник Йима[7*]. Эти «парные первопредки» в действительности являются более поздней и рационализированной версией мифа о «первочеловеке», который был андрогином. Первым человеком в германской мифологии был Туисто[8] — имя, сопоставимое с древненорвежским *tvistr* («двухчастный»), ведическим *dvis,* латинским *bis* и т. п. *(Krappe,* с. 319).

[37] *Schwally Fr.* Die biblischen Schopfungsberichte. — Archiv fur Religionswissenschaft. 1906. Bd 9. S. 159 - 175.

[38] См.: *Guntert H.* Der Arische Weltkonig und Heiland. Halle, 1923. S. 315 ss.

Фольклорист Краппе[9] приходит к выводу, что андрогинность изначального человека являлась специфической чертой индоевропейской традиции и что миф о двуполом Адаме возник под влиянием этой традиции на семитскую мифологию. Это допустимо, поскольку индоевропейская и семитская мифологии взаимно влияли друг на друга с древнейших времен. Однако нам представляется минимальной важность выяснения неких допустимых влияний на исторические воплощения мифа об андрогине — по крайней мере в рамках предпринятого нами обобщающего исследования, — поскольку, по нашему мнению, этот миф укоренен в доистории и протоистории, а кроме того, он встречается не только в Азии и в Европе, но почти повсеместно. Если ограничиться только одним примером, этнограф И. Винтуис, исследовавший особо проблему двойственности пола у австралийцев, доказал на обильном материале, что первый человек представлялся австралийцам «вполне» андрогином[39]. Примеры легко увеличить.

Кто не помнит «природного человека» Платона[10] («Пир», 16 и .), который тоже был андрогином и имел шаровидную форму? Шар, круг — это формы совершенные; и когда бы активно ни ставилась в истории европейской мысли проблема человеческого совершенства, когда бы ни возникал в идеале новый тип человечества, всегда с весьма странной последовательностью, чтобы рассматривать их в качестве случайных, появляются и следующие темы: бесконечная сфера, и мистика геометрии, и андрогинность.

В этом отношении Платон — это широко известный пример. Менее известные примеры «бесконечной сферы» в построениях немецких романтиков, натурфилософии Возрождения и геометрической мистики типа пифагорейской можно найти в книге Дитриха Манке" (*Mahnke Dietrich*. Unendliche Sphare und Allmittelpunkt. Halle, 1937), где тема андрогина все же не обсуждается и не отмечено удивительное «совпадение», указанное нами выше. Что еще более примечательно, австралийцы представляют себе первоначального человека, как и *Куруну*[12*] — древний тотем, породивший его, в виде шара, не имеющим отчетливо выраженных частей тела. Это еще раз подтверждает, что «круглое» является архаической формулой неделимой цельности, «единения» всех противоречий, изначального совершенства; и когда бы человек, будь он «первобытным» или же мудрым, как Платон, ни пытался определить совершенное человеческое состояние или космическую гармонию, он пользуется этим символом.

Обратимся вновь к андрогину как таковому. Из наших кратких указаний можно было заключить, что изначальный человек представлялся двуполым — будь то Адам, Яма, Иима или *Куруна* австралийцев. Подобного рода антропология, утверждающая, что тип со-

[39] *Winthuis J.* 1) Das Zweigeschlechterwesen. Lpz., 1928; 2) Mithos und Kult der Steinzeit; и др.

вершенного человечества может быть только «всеединым», т. е. андрогином, в сознании народов, создавших ее, сохранилось не просто в качестве мифотворчества. Она действенна в жизни соответствующих общностей и служит не только идеальным образцом, к которому должен стремиться человек, но прежде всего как теоретическая модель для целого ряда ритуальных практик исключительной важности. Отнюдь не установлен во всей своей очевидности, как мы полагаем, тот факт, что, например, андрогин Платона или первоначальный Яма-Иима-Адам и т. п., будучи далеко не просто «мифом» не просто абстрактной схемой, заслуживающей внимания исследователей или спекуляции мистиков, был прежде всего коллективным представлением, которое усваивалось людьми в ходе традиционных ритуалов, празднеств, обычаев. Действительно, поскольку андрогин рассматривался как совершенный тип человека, постоянно предпринимались попытки его воплощения, и, прежде чем стать, как у Платона или у мистиков, способом личного совершенства, это воплощение было коллективным религиозным опытом. Некоторые религиозные празднества греков сопровождались так называемой «сменой одежды»[40]; мужчины облачались в женское одеяние и наоборот. Этот обычай совпадает с празднеством, во время которого разнузданность достигала невообразимых пределов[41]. Но мы имели уже повод рассмотреть значение ритуальной оргии и заметить, что в подобных ситуациях на приниженном уровне добивались того же «всеединства» добра и зла, того же слияния священного и профанного, полного совпадения противоположностей, преодоления условия человеческого существования в итоге возвращения к неопределенности, к аморфному состоянию. «Смена одежды» идеально согласуется с оргиастической практикой. Потому, что андрогинность также является слиянием противоречий в одной и той же индивидуальности. К тому же подобного рода ритуалы встречаются не только в древней Греции. Все майские народные праздники в Европе обнаруживают стремление к андрогинности при смене одежды и проч.[42].

В Индии, Иране и других азиатских странах ритуал «смены облачения» играет ведущую роль в земледельческих праздниках. В некоторых местностях Индии мужчины носят даже искусственную грудь во время чествования богини растительности, которая, разумеется, также является андрогином[43].

Все это — не случайности, не детали, лишенные смысла, но, напротив, они исполнены своим метафизическим и очень глубоким

[40] *Preller*. Griechische Mythologie. Bd 1. S. 2112; *Nilson Martin P.* Griechische Feste. S. 49, 370 ss.; etc.

[41] *Meyer J. J.* Trilogie Altindischer Machte und Feste der Vegetation. Zurich, 1937. Bd 1. S. 84 ss.

[42] *Ibid.*, passim; *Crowley Ernest*. The Mystic Rose. L., 1927. Vol. 1. P. 182 etc.

[43] *Meyer J. J.* Trilogie... S. 132 etc.

смыслом. Правда, этот смысл представлен в деградировавшей и грубой форме, что, однако, еще раз подтверждает, что человек не может «переживать» абсолютное, не видоизменяя его. Ибо «смена одежды» фактически — через религиозный опыт, предположительно реализующийся при исполнении ритуала, — имеет целью достижение некоего состояния андрогинности, возвращения к первоначальному человеческому состоянию, которое во всех традициях считалось совершенным. Человек, надевший женскую одежду, не становился, как мог бы это воспринимать неискушенный взгляд, женщиной, но он воплощал на какое-то время единство полов — состояние, которое облегчало ему определенное осмысление цельности Космоса. Он проникал, будучи андрогином, на некий уровень реальности, который оставался бы недоступным для него в условиях человеческой разобщенности полов. Время от времени, в соответствии с ритмами Природы, человек нуждался в отмене своего состояния разобщенности и стремился ритуально вернуться к изначальному состоянию «прапредка» — к Адаму-Еве.

Доказательством того, что предлагаемая интерпретация обычая «смены одежды» не умозрительна, служит тот факт, что в «первобытных» обрядах инициации прослеживается то же самое: объединение обоих полов в одном индивиде. Все обряды инициации первобытных обществ преследуют только эту цель — воплощение андрогинности. Даже мучительные хирургические операции, которым подвергают новообращаемого или обращаемую, на что мы не можем здесь отвлекаться, проделываются с той же целью — обращение в андрогина, возвращение к изначальной цельности (см. исследования этнологов Винтуиса, Рохайма, Лаубшера, а также медицинское истолкование Алле де Фонтена). Однако — и эта подробность осталась почти не замеченной — случается, что инициационные операции, благодаря которым обращаемый или обращаемая осознают свой пол, являются операциями превращения в андрогина. Например, австралийский ребенок до своей инициации не считается обладателем каких-либо человеческих качеств: он — только виртуальность, его мужские качества пребывают в состоянии личинки. Чтобы стать мужчиной, ему следует пройти длительную церемонию инициации — обряд, в котором ему приоткрываются космология и теология племени, но также, и прежде всего, придается полнота пола. Ибо, и это показательно, именно во время такой конфирмации инициируемый проходит через некоторые обряды и операции противоположного содержания, которые приобщают его к другому полу. Юноша подвергается некой операции (субинцизии), наделяющей его, пусть и символически, женским половым органом, а девушка в результате операции циркумцизии ритуально обретает мужской половой орган[13]*.

Одновременно с приобщением юноши к мужчинам совершается противоположная операция, ритуально превращающая его в женщи-

ну. Смысл обряда инициации, таким образом, в следующем: нельзя стать человеком, не став цельным человеком, совершенным. Нельзя стать мужчиной или женщиной, если раньше не станешь андрогином. Невозможно вынести условия человеческого существования трагические в силу своей поляризации, предварительно не испытав изначального состояния, условия совершенства и блаженства, воплощенного «пращуром», когда он еще не превратился в Адама и Еву, а был Адамом-Евой.

Все это доказывает, что стремление человека к совершенству — это не сегодняшнее открытие «цивилизованных людей». Идеальный тип человечества, каким он виделся и Платону, и средневековым гностикам и мистикам, и немецким романтикам, видится и «дикарям», изо дня в день воплощающим его рудиментарными средствами ритуала. Таким образом, это не умозрительное построение или же миф, не имеющий живых связей с реальностью. Обычно мифы служат лишь теоретическими формулами для ритуала[14]*. А ритуал — это только попытка человека приобщиться к абсолютной реальности. В мифах и обрядах, связанных с андрогином, человек стремится к возвращению в состояние «всеединства», нераздельности «первопредка». Отсюда проистекают очень многие реалии, сегодня позабытые или не имеющие никакого смысла для современного сознания. Проистекает, среди прочего, ритуальная ценность любви, благодаря которой человек забывает о себе, воссоединясь с другим. Но к этим последствиям мы вернемся по другому поводу.

4. Божества андрогины

В одной из предыдущих глав мы упомянули о некоторых мистических сектах, представлявших Христа в качестве андрогина, поскольку Спаситель воплощал идеал совершенного человека *(Антропос-Логос)*. Несомненно, существует вполне устоявшаяся симметрия между человеческой андрогинностью и божественной. Ибо человек даже в самых туманных религиях отражает образ Божий; и человеческое совершенство (в результате воссоединения полов) могло обрести для себя идеал только в андрогинности божества.

Все народы представляли себе божество как некую абсолютную Силу и Реальность. В божестве сосуществуют все атрибуты. В имманентной теологии, каковой является, например, индийская, речь идет даже об аспекте небытия божества, об аспекте его невыраженности, которая в великом космическом мифе противопоставляется порой аспекту выраженному. В божестве, как мы видели в другом месте, сосуществуют Добро и Зло, бытие и небытие и проч. Легко понять, почему мифопоэтическая и религиозная мысль даже прежде, чем сформулировать подобную концепцию двуединства божества в терминах метафизики (суть — не суть) или теологии (манифестирован — не манифестирован), выразила ее в биологиче-

ских терминах (бисексуальность). Жизнь была для древнего человека самым определенным символом Силы, абсолютной реальности. Древняя онтология выражала себя с помощью биологических терминов. Но не следует поддаваться обманчивости внешнего конкретного аспекта этих древних языков, воспринимая мифопоэтическую терминологию в современном профанном смысле слов. Женщина никогда не означало «женщину» в мифологическом или ритуальном тексте, а относилось к космологическому принципу, выражаемому ею. Поэтому андрогинность божества, с которой мы сталкиваемся во множестве древних мифов и верованиях, имеет теоретический смысл, метафизический. Так обозначается — в биологических терминах — сосуществование противоположностей, космологических начал (ибо они суть женщина и мужчина).

Sive deus sis, sive dea («Либо это бог, либо богиня») — говорили римляне о своих аграрных духах; *sive mas, sive femina* («либо мужчина, либо женщина»)[1] . Такая двусмысленность встречается повсеместно, когда мы имеем дело с божествами космического плодородия. У эстонцев «лесной дух» в течение одного года мужчина, а на другой — женщина. Божество Билику[2]*, приносящее живительные муссоны, считается женщиной у северных жителей Андаманских островов, а внутренние их обитатели видят в нем то мужчину, то женщину[44]. Индийская богиня земледелия — женщина, а в ее праздник люди ритуально сменяют одежду, дабы подражать идеалу своего божества (мужчины носят искусственную грудь). Идея андрогина столь тесно связана с земледельческими божествами, что во время многих весенних праздников в Европе люди также ритуально превращаются в андрогинов. Андрогином является изначальное божество австралийцев, инициационные обряды которых, крайне интересные в связи с сохранившейся в них идеей совершенного человека, упоминались в предыдущей главе. Все Творение, а не только человек, стремится к возвращению в это подлинное первоначальное состояние. В австралийских религиях существует выраженное желание подлинности, совершенства. В представлениях австралийца даже деревьям свойственна андрогинность. (Деревья, в свою очередь, являются символом Силы, священного, абсолютной реальности; и в качестве таковых они не могут представляться однополыми, как любой другой фрагмент Космоса.)

В Индии мужское по преимуществу божество неба, Дьяус, иногда считается женским'; а Пуруша — космический гигант, из плоти которого сотворен мир, также воспринимается в качестве андрогина. • Самая главная в индийском пантеоне пара богов, Шива–Кали, иногда изображается как одно существо (*ардханаришвара*). В тантрийской иконографии часты изображения бога Шивы в тесных объятиях Шакти— собственной «силы», представленной в образе женского

[44] *Schmidt Wilhelm.* Der Ursprung des Gottesidee. Bd 3. Miinster, 1931. S. 61.

божества (Кали). Впрочем, вся индийская эротическая мистика, как показал в своей книге «Йога», направлена на усовершенствование человека в результате его уподобления с одной из «божественных пар» т. е. с андрогином. За всей этой загадочной практикой стоит пред' ставление о том, что человек может достичь подлинной духовной независимости только при полном преодолении «крайностей», ограничений, разрушающих его космический опыт и в силу этого препятствующих познанию реальности. «Мистические свадьбы», о которых повествуют индийские тексты, нацелены именно на осуществление этого человеческого двуединства, образцом для которого служит двуединство божества.

Божества андрогины в истории религий встречаются повсеместно[45], и, что важно подчеркнуть, андрогинами оказываются даже боги, мужчины по преимуществу, и богини, по преимуществу женщины. Другими словами, некая Священная сила, обладающая в своем космическом проявлении устоявшимся обликом, имеющая четкий образ (мужской или женский), не способна достичь этого образа, поскольку предполагается, что она изначально была андрогином. Как бы ни проявлялось божество, это Сила абсолютная, последняя реальность, — а такая реальность не может быть ограничена никакими атрибутами (добро, зло, мужчина, женщина и т. п.). Сказанное подтверждают все данные истории религий. Верховный Бог племени американских индейцев является двуполым[4]*. У египтян некоторые из древнейших богов — андрогины;[46] Гор был двуполым, Нун (божество хаоса) выступал в паре с Нунет, а Ра (бог солнца) — вместе с Раит[5]*. Таким божественным «парам» нет числа, и они выражают в мифических терминах андрогинность бога, ибо большинство из «подруг» богов суть лишь позднейшие олицетворения женского аспекта божества. В скандинавской мифологии почти все основные боги — андрогины: Локи, Один, Туисто, Имир, Нертус и др.[6]*. Представления об андрогинности богов у греков устойчиво сохранялись даже в поздней античности. Аттис[7]*, Адонис, Дионис — боги растительности, известные всем средиземноморским и сопредельным культурам, — были андрогинами, равно как и богини космического плодородия, почитавшиеся под родовым именем Великой Матери[4]*. Как было сказано выше, божество не может проявить себя с максимальной действенностью (в нашем случае это действенность женская), если не обнаружит своей «цельности», своей абсолютной сущности, т. е. превосходящей все определения и ограничения.

См. прекрасное исследование Альфреда Вертолета *[Bertholet A.* Das Geschlecht der Gottheit. Tübingen, 1934).

[46] *Wallis Budge E. A.* From fetish to God in ancient Egypt. Oxf., 1934. P. 7, 9.

Черты андрогинности у земледельческих божеств были подчеркнуты в кн.. *J. Halley des Fontaines.* La notion d'androgynie. P. 50 ff.

Иранский бог бесконечного времени, Зерван, которого греческие историки заменяли Хроносом, также является андрогином[48]. От Зервана родятся два брата-близнеца — Ормузд и Ахриман, божества Добра и Зла, Света и Тьмы, обнаруживающие тем самым общность своего происхождения. У китайцев, что небезынтересно вспомнить, тоже имеется верховное божество андрогин, которым является именно бог Тьмы и Света'[9]. Его символика вполне прозрачна: поскольку свет и тьма — лишь соответствующие аспекты одной и той же реальности, для рассматривающего их порознь они кажутся самостоятельными и враждебными, но для разумеющего они предстают не просто в качестве «близнецов» (как Ормузд и Ахриман), а как та же самая сущность в своем явленном и сокровенном аспектах.

Изменчивость пола у богов — проблема, доставившая много забот ученым. Но только в последнее время стало ясно, что «божественные пары» (типа Бел—Белит[8] и т. п.) в большинстве своем оказываются позднейшим домыслом или же несовершенными формулами изначальной андрогинности, характерной для всякого божества. Так, например, у семитов богиня Танит именовалась «ликом Баала», а Астарта — «именем Баала»[50]. В этом угадывается литургическая формула андрогинности первоначального божества. В египетской, вавилонской, индийской религиях многочисленны примеры, когда божество называли «отцом и матерью»;[51] из божественной субстанции без всякого вмешательства родятся миры, природа, человек. Из андрогинности божества логически следует моногенез или автогенез. Во множестве мифов повествуется о том, как бог породил сам себя, — простой и действенный способ сообщить, что божество самодостаточно. Этот миф, покоящийся на очень устойчивой метафизике, вновь обнаруживается во всех неоплатонических и гностических учениях конца античности.

Как было сказано в предыдущей главке, подобного рода теории не оставались просто «теорией». Они постоянно «переживались» всем обществом. Если божеству дано быть только андрогином, то в свой черед совершенному человеку как таковому должно быть лишь андрогином — и тогда людям надлежит именно здесь, на земле, воплотить эту андрогинность. Очевидно, что андрогинность, обретаемая при определенных обстоятельствах ритуально (церемония инициации у австралийцев, обряды плодородия и т. п.), могла быть лишь воображаемым состоянием; личность возвращалась затем к своим горестным условиям существования, качественно ограниченного и расщепленного. Но предпринималась попытка воплощения, пусть и

Benvenisti E. The persian religion. P. 113 ff; *J. Przyluski*. The Great Goddes in India and Iran. P. 427 ff.

[49] *Hentze Carl*. Friihchinesischen Bronzen und Kultdarstellungen. Antwerpen, 1937. S. 109.

[50] *Bertholet A.* Das Geschlecht. S. 21.

[51] Ibid. S. 19.

на время, своего изначального состояния. С другой стороны, во всей религиозной истории человечества как некое проклятье всегда присутствует эта прерывность в переживании священного. Никто не в состоянии постоянно пребывать в священном. Даже священнослужитель, совершая какой-то ритуал или таинство, создает вокруг себя особую духовную атмосферу, а затем возвращается к своему обычному просранному существованию. «Священное», будучи совершенно отличным от просранного, не может переживаться человеком постоянно. В некоторых индийских текстах говорится, что, если брахман «вовремя не выходит из [надчеловеческого состояния, обеспеченного ему] жертвой», он тут же умирает — его убивает сама священная сила, которую не способна вынести его ограниченная несчастная плоть.

Так получается и с андрогинностью. Это состояние райского блаженства, которое ритуально постигается человеком лишь при определенных условиях и на очень короткий срок. Однако, что важно отметить, человек обязан реализовать, хотя бы на малое мгновение, состояние андрогинности, означающее для него реальность существования, автономного и полного блаженства, — состояние Адама, первого человека, каким бы именем его ни называли. Впрочем, трудно было бы отрешить человека от таких воображаемых переживаний андрогинности, ибо в самые ответственные моменты своей жизни он обязан воплощать ее. Мы видели, что на подобном опыте базируется инициация в первобытных обществах. Но и при более продвинутых «инициациях», каковы, например, посвящения в античных «мистериях» или в орфизме, андрогинность играет существенную роль. Ибо в ходе всех этих инициаций неофит исполняет роль женщины. Здесь неуместно углубляться в подробности, однако можно было бы говорить о переживании андрогинности даже применительно к заметным мистическим течениям, поскольку в душе всякого мистика свершается «божественное бракосочетание», и перед божеством любое религиозное сознание ведет себя как «невеста».

Это мистическое бракосочетание, однако, не может пониматься только в качестве несомненного свидетельства присутствия божества в человеке, но оно имеет и иной смысл, сокровенный: человеку дано приближаться к божеству лишь в силу его совершенства; и прежде, чем познать Господа, его душа обязана «восполнить себя», стать архетипом, стать Адамом-Евой начала времен, человеком до грехопадения...

Наконец, дабы подчеркнуть тот факт, что всякая личность осознанно или непроизвольно таит в душе тоску по совершенству, необходимо сказать, что уже существенный момент любви влечет за собой ощущение — разумеется, очень смутное — андрогинности. Влюбившийся мужчина обретает женские «качества»: очарование, покорность, преданность и т. п. Любящая женщина же обогащается мужскими достоинствами: дух инициативности, желание защищать, властвовать, руководить и проч. Только после подобного предвари-

гельного перерождения человек может надеяться на оптимальные условия проявления любви, которая есть утрата себя, воплощение в другом. Романтики, особенно представители немецкой школы, само эротическое переживание представляли как состояние андрогинности.

Однако коль скоро подобное переживание соотносится с абсолютом, как и религиозный опыт, оно может быть дано человеку лишь на очень краткий срок. Как жрец лишь ненадолго способен «выносить» близость божества, как ритуальная андрогинность дается лишь в некоторые моменты по случаю больших празднеств общины, так и любовь, в проявлениях которой мы осознаем тоску по состоянию андрогина, не может длиться дольше мгновения. Абсолютная реальность непереносима в современных условиях человеческого существования.

1939 г.

МЕФИСТОФЕЛЬ И АНДРОГИН

ПРЕДИСЛОВИЕ

А. Н. Уайтхед как-то заметил, что вся история западной философии — лишь серия примечаний к Платону[1]. Вопрос: может ли западная мысль и дальше пребывать в этой «блистательной изоляции»? Современная эпоха слишком разительно отличается от своих предшественниц, ее главная характеристика: встреча с «неведомым», «чуждым» опытом, столкновение с миром непривычного, незнакомого, миром экзотики или архаики. Ибо открытия глубинной психологии и погружение в историю неевропейских этнических групп привели к тому, что когда-то закрытое и самодостаточное западное сознание не может более сопротивляться нашествию «чужеродных» элементов с «варварских окраин».

Уже не раз отмечалось, что западный мир проходит сейчас через процесс радикальной трансформации, вызванной этими открытиями и столкновением с чуждым ему опытом. Начиная с конца прошлого века исследования востоковедов постепенно знакомили Запад с необычными и фантастическими элементами, присущими обществам и культурам Азии. Примерно тогда же современная этнология открыла темный и таинственный мир духа, который если и не был, как полагал одно время Леви-Брюль, порождением дологического мышления[2], тем не менее удивительно отличался от культурных ландшафтов, привычных представителям Запада.

Однако наиболее радикальным образом заставил Запад взглянуть в лицо «неизвестному» глубинный психоанализ, вторгшийся в самые поразительные области *terrae ignotae* («неведомой земли»). Открытие бессознательного следует поставить в один ряд с географическими открытиями Возрождения и астрономическими открытиями, последовавшими за изобретением телескопа. Каждое из этих открытии вело к познанию миров, о существовании которых даже не подозревали. Каждое из них вдребезги разбивало сложившийся к тому времени традиционный образ мира и обнажало ранее немыслимую структуру Мироздания, являясь своего рода «прорывом в неведомое». Подобного рода прорывы не могут остаться без последствии. Астрономические и географические открытия Возрождения не только полностью изменили картину мира и представления о про

странстве; они, по крайней мере, на три века предопределили научное, экономическое и политическое доминирование Запада и одновременно — открыли путь, неизбежно ведущий к объединению мира.

Открытия Фрейда[3] были «обретением» иного рода: доступен стал мир, таящийся в бессознательном. Психоаналитические техники «одарили» человечество новым способом *descensus ad infernos* («сошествия в ад»). Когда же Юнг[4] обнаружил существование коллективного бессознательного, исследование полученного нами с незапамятных времен богатства — мифов, символов и образов архаического человечества — в том, что касается его техники, встало в один ряд со спелеологией и океанографией. Подобно тому, как глубоководные погружения и исследования пещер привели к открытию элементарных форм жизни, которые давным-давно исчезли с поверхности Земли, так психоанализ выявил формы глубинной психической деятельности, прежде недоступные для изучения. Спелеологи предоставили в распоряжение биологов образцы организмов третичного периода и даже мезозоя, зооморфные формы, которые вовсе не являются окаменелостями, несмотря на то что они бесследно исчезли с лица земли. Открыв эти «живые ископаемые», спелеологи существенно расширили наши знания об архаических формах жизни. Точно таким же образом архаичные формы психической жизни, «живые ископаемые», погребенные во тьме бессознательного, стали доступны для изучения благодаря техникам, разработанным исследователями глубинной психологии.

Весьма примечательно, что и расцвет психоанализа, и рост интереса к изучению символики и мифологии совпали с вхождением Азии в поток Истории и — последнее, может быть, даже важнее — с духовным и политическим пробуждением «примитивных» народов. После Второй мировой войны столкновение Запада с «чужим» и «неизвестным» миром стало исторической неизбежностью. Сейчас, по прошествии стольких лет, Запад не только с горечью осознает, что значит конфронтация с этим «чуждым» окружением; он также начинает понимать, что потерял свое первенство и все больше и больше попадает в зависимость от этого мира. Речь необязательно идет о порабощении или вытеснении Запада, а лишь о том, что он ощущает все большее и большее давление «чужой», незападной духовности. Ибо противостояние — или взаимное неприятие — двух цивилизаций в конечном итоге есть столкновение различных типов духовности, различных религий.

Истинное противостояние подразумевает диалог. Но чтобы действительно начать диалог с неевропейскими культурами, их необходимо узнать и понять. Герменевтика — наука интерпретации — ответ западного человека, — единственный разумный ответ на вызов современной истории, на необходимость (если не сказать — обреченность) противостоять культурным ценностям «чужого» мира. И в создавшейся ситуации именно история религий может стать наибо-

лее сильной союзницей герменевтики. Когда история религий обретет характер «полноценной дисциплины», каковой она должна быть станет ясно, что мир «бессознательного», так же как странные миры чужих культур, лучше всего анализировать на уровне религиозных ценностей и поведения.

Еще недостаточно осознан тот факт, что время возникновения «прорыва», созданного усилиями психологов и исследователей архаичного мышления, совпадает с широкомасштабным выходом неевропейских народов на арену Истории; и речь идет не только о значительном расширении научных горизонтов (что вполне применимо к астрономическим и географическим открытиям Возрождения), но в первую очередь о переживании столкновения с «неведомым». И сегодня это столкновение с «абсолютно иным», относится ли оно к области сознательного или бессознательного, вызывает к жизни особый тип религиозных переживаний. Не исключено, что наша эпоха останется в памяти потомков как век, заново открывший «синкретический религиозный опыт», приговор которому когда-то подписала победа христианства. И столь же вероятно, что притягательность бессознательного и его проявлений, интерес к мифам и символам, мода на экзотику, примитивизм, архаику (прибавьте сюда существование в «чуждом» окружении) с учетом всех амбивалентных чувств, вызываемых этой ситуацией, — все это однажды может привести к появлению религиозности нового типа.

Можно предположить, что все эти элементы подготавливают появление нового всплеска гуманистической идеологии, весьма, заметим, отличной от гуманизма Возрождения. И сейчас наша задача состоит в том, чтобы объединить исследования востоковедов, этнологов, психоаналитиков и историков религий в единое целое, — лишь тогда мы приблизимся к познанию человека как он есть. Эти штудии показали, что символы, мифы, божества и ритуалы, обнаруживаемые у «примитивных» народов, обладают несомненной человеческой притягательностью, психологической «достоверностью» и духовной ценностью. Вплоть до недавнего времени соответствующие свидетельства человеческого духа изучались с равнодушием и отвлеченностью, свойственными натуралистам девятнадцатого века, когда они классифицировали насекомых. Сегодня мы начинаем видеть в них выражение типичных человеческих ситуаций, осознаем, что они являются неотъемлемой частью духовной истории. И сегодня изучающему типичные человеческие ситуации более подобает не «объективный» подход натуралиста, а разумное сопереживание экзегета и интерпретатора. Должен быть изменен сам подход нашего сознания к изучаемому материалу. Ибо самое странное и отклоняющееся от «нормы» поведение человека должно рассматриваться как факт человеческого бытия; если же мы будем рассматривать его на уровне зоологического феномена или уродства, мы никогда не придем к его пониманию.

Отношение к символу, мифу или архаическому ритуалу как к выражению экзистенциальной ситуации человека в мире подразумевает признание за ними человеческого достоинства и философского значения. В прошлом веке подобный подход был бы высмеян всяким ученым за «абсурдность». Ибо, с его точки зрения европейца прошлого столетия, «дикость» или «природная тупость» могут присутствовать лишь на эмбриональной, а следовательно, «некультурной» фазе развития человечества.

Но, как уже говорилось выше, сегодня необходимо увязать между собой и собрать воедино результаты многообразных исследований, чей дух в корне отличен от подхода девятнадцатого века, — тем самым удастся достичь более полного представления о том, что есть человек. Весьма скоро Запад будет вынужден не только признать и понять культурные Вселенные иных народов, но и оценить их как неотъемлемую часть истории человеческого духа, вместо того чтобы относиться к ним как к инфантильным или уродливым эпизодам Образцовой Истории Человека. Более того, это столкновение с «иным» и «чуждым» поможет человеку Запада глубже осознать свою собственную сущность. Усилия, затраченные на то, чтобы действительно постичь образ мышления, чуждый западной рационалистической традиции, и в первую очередь — усилия по расшифровке значения мифов и символов, — возвратятся сторицей, расширив горизонты нашего сознания. Да, конечно же психоаналитик, погружаясь в изучение структуры символов и сценариев мифов, стремится установить пределы и мощь бессознательного. Но диалог с чуждыми Западу культурами, которые находятся под властью символов и вскормлены на мифах, должен формироваться на иной основе: вопрос не стоит об «анализе» этих культур, подобном психоанализу сновидений, когда те сводятся к ряду символов, обнажающих процессы в глубине психики; отныне и впредь мы должны стремиться понять культуры народов, находящихся за пределами западной цивилизации, руководствуясь правилами восприятия, выработанными внутри них самих, отдавшись этому с той же интеллектуальной страстностью, что движет нами, когда мы погружаемся в изучение гомеровского мира, пророков Израиля или Майстера Экхарда'. Другими словами, мы должны — и, к счастью, начало этому уже положено — подойти к постижению мифов Океании или Африки, символам и ритуалам с тем же пиететом и тем же желанием действительно понять их сущность и смысл, с которыми мы подходим к истории западной культуры. И несмотря на то, что эти ритуалы и мифы порой содержат ужасающие аспекты и резко отходят от наших представлений о «норме», они выражают архетипические ситуации человека в различных обществах и предопределены иными историческими Вилами, чем те, которые сформировали историю мира Запада.

Желание действительно постичь «иные» культуры будет, как мы уже говорили, вознаграждено расширением нашего сознания и способности восприятия. Эта встреча культур может даже привести к

обновлению в философии, подобно тому как открытие «экзотических» и «примитивных» культур привело полвека назад к серьезным изменениям в европейском искусстве[6]*. Более глубокое изучение природы и функции символов может, например, стать стимулом для дальнейшего развития западной философской мысли, раздвинув ее горизонты. Весьма знаменательно, что историки религий так или иначе выдвинули на передний план радикальные учения «примитивных» культур и Востока, касающиеся самой природы человеческого существования, падения во власть Времени и познания смерти как необходимого условия достижения мира духовности. Как видим, эти идеи весьма близки сегодняшним поискам западной философии. Когда мы обнаруживаем в примитивных религиях или религиозных системах Востока концепции и представления, сходные с построениями «классической» западной философии, отторжение уступает место уже иному к ним отношению, хотя эти представления имеют совершенно иной источник. Так, когда мыслители Индии или некоторые примитивные мифологии провозглашают, что деяние, определившее современные условия человеческого бытия, относится к изначальному моменту нашей истории, т. е. утверждают, что бытийно-сущностное предшествовало современному бытию человечества, западного философа или теолога должно всерьез заинтересовать, как представители иных культур пришли к такого рода выводам и что послужило для этого основанием.

Если открытие бессознательного поставило человека Запада лицом к лицу со своей собственной потаенной, эмбриональной «историей», то встреча с культурами, сложившимися за пределами западной цивилизации, должна заставить его углубиться в историю человеческого мышления и подвести к представлению о том, что эта история — неотъемлемая часть его существа. Фактически проблема в том виде, в котором она стоит сейчас и будет стоять — еще более жестко и драматично — перед следующим поколением ученых, заключается вот в чем: каким образом мы можем сделать своим достоянием те эпизоды духовной истории человечества, которые прошли мимо нас — настолько, насколько это вообще возможно? Сделать это нас побуждают две причины: (1) человек Запада не может бесконечно игнорировать часть своей собственной сущности, лежащей за пределами его сознания, ту часть, что состоит из фрагментов духовной истории, значение и содержание которых он на данный момент не может расшифровать; (2) рано или поздно, но диалог с «другими» — с представителями азиатских или «примитивных» культур — придется вести не на языке эмпирического опыта и утилитаризма (ибо на нем можно выразить лишь социальные, экономические, политические, медицинские реальности), но на языке культуры, способном описать реальность человеческого бытия и духовные ценности. Подобный диалог жизненно необходим; он предопределен исторической судьбой человечества, и было бы траги-

ческой наивностью полагать, что этот диалог можно до бесконечности вести на том уровне, на котором он ведется сегодня.

Исследования, собранные в этой небольшой книжке, отражают развитие такой дисциплины, как история религий, и призваны объяснить ряд религиозных практик и духовных ценностей неевропейских народов. При этом мы каждый раз ссылаемся на известные факты европейской традиции в тех случаях, когда они могут пролить свет на наши исследования и предложить некую сравнительную типологию. И лишь такая сравнительная методология может открыть нам перспективы обретения нового знания о человеке, своего рода гуманизма будущего.

Первые четыре главы этой книги первоначально были лекциями, которые я читал в Асконе перед членами кружка «Эранос» в 1957 — 1960 гг. Отсюда — своеобразие их стиля, ориентированного, скорее, на устную традицию. Когда я собирал рукопись, мне стоило большого труда не податься искушению и не переписать их заново, значительно расширив, — но тогда каждое из этих небольших эссе превратилось бы в объемистый том. Тем не менее я позволил себе некоторые отсылки на свои работы, которые пока еще находятся в стадии подготовки к печати.

Мирна Элиаде
Чикагский университет
Ноябрь 1960

I. ПЕРЕЖИВАНИЕ МИСТИЧЕСКОГО СВЕТА

Сон

В середине прошлого века некоему американскому торговцу, которому тогда было 32 года, приснился странный сон. «Мне снилось что я стоял за прилавком у себя в лавке, — был яркий, солнечный день — и вдруг в одно мгновенье все погрузилось во тьму: стало темней, чем самой непроглядной ночью, темней, чем в забое шахты. Джентльмен, с которым я беседовал, бросился на улицу. Я последовал за ним — и хотя было темным-темно, я мог видеть, что на улицу в недоумении высыпали сотни, если не тысячи людей. И тут я заметил на небе, далеко на юго-западе, яркий свет — он сиял, словно звезда, — он был размером с мою ладонь и стремительно становился все больше и больше, приближаясь — покуда тьма не начала рассеиваться. Он уже достиг размеров шляпы — и тогда разделился на двенадцать меньших огней, а один большой огонь был посередине, и тут он начал стремительно расти — и я внезапно понял, что это — пришествие Христа и двенадцати апостолов. Стало светлее, чем самым светлым днем, просто невообразимо светло, а когда сияние достигло зенита, знакомый, с которым мы говорили в лавке, воскликнул: «Это — мой Спаситель!» — и во сне я знал: он тут же покинул тело и вознесся на небо, а я подумал, что недостоин последовать за ним. Тогда я проснулся».

Сон оставил о себе столь сильное впечатление, что какое-то время торговец просто не решался его рассказывать. На исходе второй недели он поделился видением с домочадцами, а позже пересказал его нескольким знакомым. Прошло три года, и некий человек, известный своей праведностью, сказал жене торговца: «Ваш муж заново родился, но сам того не знает. В духовном смысле он — что слепой младенец, но вскоре он должен прозреть». И действительно, через три недели после этого разговора, проходя с женой по Второй авеню (Нью-Йорк), торговец воскликнул: «Мне дана вечная жизнь!» Он почувствовал, что в этот момент в нем пробудился Христос, и понял, что сознание его пребудет вечно. Через три года, находясь в толпе, на борту судна он пережил еще один духовный и психический опыт: ему казалось, что его душа и тело омылись в потоке света. При этом, рассказывая свою историю, фрагменты которой мы и цитировали, он замечает, что пережитое наяву так и не смогло вытеснить из его памяти переживания, связанные с самым первым сном[1].

Вынести этот пример спонтанной люминофании («явления света»)

[1] Рассказ, на который мы ссылаемся, см.: *Виске R. M.* Cosmic Consciousnes. — Philadelphia, 1901. P. 261 — 262. Описание других случаев переживания потока света во сне и их психологическую интерпретацию см.: *Jung C. G.* Psychology and Alchemy. –N. Y.; L., 1953. P. 86, 89, 165, 177. Русский перевод см.: *Юнг К.-Г.* Психология и алхимия. - М, 1997. *(Примеч. перев.)*

В самое начало книги меня побудили два соображения: (1) описываемые события произошли с обычным торговцем, вполне удовлетворенным своим уделом, который вовсе не был подготовлен к каким-либо мистическим озарениям такого рода; (2) первый опыт люминофании произошел во сне. Судя по всему, пережитый опыт произвел на торговца самое глубокое впечатление, но при этом он не осознал его значимость. Он просто почувствовал, что с ним произошло нечто очень важное, каким-то образом касающееся спасения его души. Мысль о том, что это — духовное возрождение, впервые посетила его, когда он услышал слова «праведника», переданные женой. Только после замечания человека, обладавшего духовным авторитетом, он осознал присутствие Христа в своей жизни, а еще три года спустя пережил опыт сверхъестественного света, омывшего его тело и душу[2].

Психолог мог бы сказать много интересного по поводу глубокой важности подобного опыта. Со своей стороны, историк религий отметил бы, что случай с американским торговцем прекрасно иллюстрирует ситуацию нашего современника, который считает себя безрелигиозным — или, во всяком случае, желает быть таковым: религиозное отношение к бытию вытеснено у него на уровень бессознательного, там оно нашло себе прибежище. По утверждению профессора К.-Г. Юнга, бессознательное современного человека всегда проникнуто религиозными представлениями. В самом общем виде это можно сформулировать следующим образом: мы наблюдаем у наших современников процесс исчезновения религиозных чувств, точнее — вытеснение их на глубинные уровни психики. Однако эта проблема находится за пределами моих интересов[3].

Я намерен прокомментировать этот спонтанный опыт внутреннего света с точки зрения историка религий. И пример, данный выше, вводит нас в самую суть проблемы; мы видели, как встреча с этим светом — даже если она произошла во сне — ведет к радикальному изменению человеческого бытия, — оно раскрывается навстречу Духовному миру. Все опыты переживания сверхъестественного света имеют одну отличительную черту: всякий, удостоившийся подобного опыта, изменяется: он достигает иного уровня существования и тем самым получает доступ к духовному миру. Каково действительное значение изменений, затрагивающих самое бытие личности, и каков характер духовности, к которой таким образом приобщается человек, — особая проблема, ее мы коснемся чуть позже. Вдумаемся пока в сам факт: даже в западной цивилизации девятнадцатого столетия встреча со светом вела к духовному перерождению.

[2] Следует отметить частое повторение числа 3.

[3] См. мою книгу «Das Heilige und das Profane». — Rowholt Deutsche Enzyklopädie. Hamburg, 1957. В русском переводе: *Элиаде М.* Священное и мирское. — М, 1994.

Это отнюдь не изолированный пример; подобных историй — великое множество, и при случае я их приведу. Однако мой подход к данному предмету — это подход историка религий. Следовательно прежде всего необходимо выяснить, какое значение придается внутреннему, сверхъестественному свету в различных религиозных традициях. Здесь открывается необъятное поле для исследования, поэтому мы должны ввести какие-то ограничения. Любой претендующий на серьезность анализ религиозных ценностей, связанных с внутренним светом, потребует не только тщательного рассмотрения всех видов люминофании, но повлечет за собой истолкование ритуалов и различных мифов, описывающих Свет. Ибо последние и являются той религиозной идеологией, на основе которой выносится приговор тем или иным мистическим переживаниям и они признаются истинными или ложными. Насколько это в моих силах, я постараюсь дать беглый обзор идеологического контекста различных случаев люминофании в великих религиях. Конечно, многие аспекты при этом придется опустить. Я не буду говорить о мифологии Света, солярных мифах или о ритуальных светильниках и огнях, равно как и о религиозном значении лунного света или молнии, хотя все эти манифестации света крайне важны для нашего сюжета.

Кавманек

Мифология — или даже метафизика — молнии представляет особый интерес. Моментальное духовное озарение уподоблялось молнии во многих религиях. Более того, вспышке молнии, прорезающей тьму, приписывалось значение *mysterium tremendum* («жуткой тайны»), которая, преображая мир, наполняла душу священным ужасом. Считалось, что люди, убитые молнией, вознесены на небеса божествами грозы, а их останки почитались как священные реликвии. Человек, выживший после удара молнии, полностью меняется; он начинает поистине новое существование, он — новый человек. Якут, в которого молния ударила, но не убила, рассказывал, что с Неба сошел Бог, разметал его тело на части, а затем вернул его к жизни — но к жизни новой, ибо после этой смерти-посвящения он, вернувшись к жизни, обрел дар шамана. «Теперь, — прибавил он, — я вижу все, что происходит за тридцать верст вокруг»[4]. Весьма показательно, что в этом примере мгновенной инициации обычная тема смерти и воскрешения сопровождается и дополняется мотивом внезапного озарения; слепящая вспышка молнии ведет к духовной трансформации, в результате которой человек получает провидческие способности. «Видеть на тридцать верст» — традиционное выражение, используемое сибирскими шаманами для обозначения ясновидения.

Ксенофонтов С. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. - М., 1930. С. 76.

Отметим, что подобное ясновидение приобретается в результате мистического опыта, который у эскимосов называется «удар молнии» или «озарение» (*кавманек*), и, не пройдя через него, шаманом стать невозможно. Так, по свидетельствам шаманов эскимосов-иглюлик[1], собранных Расмуссеном, *кавманек* - это переживание «таинственного света, который шаман внезапно ощущает в своем теле, в голове, в мозгу, некий необъяснимый прожектор, светоносный пожар, позволяющий шаману видеть в темноте, причем и в прямом, и переносном смысле слова, ибо он видит во тьме даже с закрытыми глазами и воспринимает вещи и грядущие события, от других сокрытые; так шаманы всматриваются в будущее и в тайны других людей»'. Когда новичок впервые проходит через переживание этого мистического света, он ощущает, «как дом, в котором он находится, вдруг словно поднимается в воздух; он видит далеко-предалеко, сквозь горы, как если бы земля была одной великой равниной, и его взор может достичь пределов земли. Для него более нет ничего сокрытого; теперь он может видеть не только очень удаленные вещи, но также обнаруживать души, похищенные души, которые либо упрятаны в дальних, странных землях, либо вознесены на небо или забраны в Страну мертвых»[6].

Отметим основные моменты этого опыта мистического озарения: (a) оно является следствием длительной подготовки, но всегда случается внезапно, «подобно вспышке молнии»; (b) оно связано с внутренним светом, ощущаемым в теле, прежде всего — в голове; (c) когда человек впервые проходит через это озарение, он ощущает, что его возносят вверх; (d) с этим озарением связано видение на расстоянии и одновременно — ясновидение: шаман видит все происходящее далеко вокруг, но при этом он видит и невидимые сущности (души больных, духов и т. д.), а также прозревает грядущие события.

Прибавим, что опыт *кавманек* неотделим от иного, специфически шаманского духовного упражнения — способности видеть собственное тело, обнажившееся до скелета. Другими словами, шаман способен «видеть» то, что невидимо во времени. Это можно понять двояко: либо он видит сквозь плоть и зрение его подобно рентгену, либо он провидит далекое будущее — то, что произойдет с телом после смерти. В любом случае, эта способность — тоже своего рода ясновидение, обретаемое благодаря озарению. На этом моменте следует остановиться особо: хотя проявление внутреннего света, ощущаемое как люминофания, происходит, в почти прямом смысле слова, на физическом уровне, это озарение дает эскимосскому шаману парагномические способности и знания мистического порядка.

[illegible] *Rasmussen.* Цит. по: *Eliade M.* Shamanism. — L.; N. Y., 1964. P. 60, 61.
' Ibid. — L., N. Y., 1964. P. 61.

«Застывший свет»

Было бы весьма соблазнительно от анализа опыта шаманов сразу перейти к концепциям внутреннего света, сформированным в Индии. Здесь мы обнаружим сходное сочетание представлений о световом потоке, познании и возможностях преодоления человеческого уровня существования. Однако я хотел бы ненадолго коснуться другой группы фактов, связанных с примитивными обществами, и в первую очередь — с инициацией австралийских знахарей. Мне не известны примеры из австралийского материала, напоминающие озарения шаманов у эскимосов-иглюлик, но, возможно, это связано с недостатком знаний об австралийских знахарях в целом. Тем не менее у нас есть все основания сравнивать их с шаманами Сибири и Арктики: не только потому, что и у тех и у других обряды инициации имеют много сходного, но также потому, что и шаманам и знахарям приписывают сходные парапсихологические способности: они могут ходить по углям, исчезать и появляться по собственному желанию, обладают ясновидением, способны читать чужие мысли и т. д.[7].

В церемониях инициации австралийских знахарей мистический свет играет весьма важную роль. Во время посвящения знахарь должен отождествиться с Байаме[1]*, мастером инициации, который во всем сходен с неофитом, но «из его глаз льется свет»[8]. Другими словами, сверхъестественное состояние бытия связывается со сверхизобилием света. Байаме посвящает претендентов, окропляя их «священной водой, дарующей силы», которая, по словам знахарей, не что иное, как жидкий хрусталь[9]. Хрусталь играет важную роль в инициации. Считается, что сверхъестественное существо убивает посвящаемого, расчленяет его и наполняет тело горным хрусталем; когда знахарь возвращается к жизни, он способен видеть духов, читать мысли, взлетать на Небо, делаться невидимым и т. д. Благодаря кристаллам горного хрусталя, заключенным в его теле и особенно — в голове, знахарь находится на другой ступени бытия по сравнению с прочими смертными. Такое почитание хрусталя связано с его небесным происхождением: трон Байаме сделан из хрусталя, и Байаме кидает на землю выломанные из него осколки[10]. Другими словами, подразумевается, что кристаллы — упавшие фрагменты небесного свода, т. е. своего рода «застывший свет».

Точно так же даяки, живущие на побережье, называют кристаллы «камнями света»[11]. Считается, что свет, заключенный в хрустале, имеет сверхъестественную природу: благодаря ему знахари получают способность видеть души, причем даже души, находящиеся чрезвы-

[7] *Elkin A. P.* Aboriginal Men of High Degree. - Sydney, 1946. P. 52 ff.
[8] Ibid. P. 96.
[9] Ibid. P. 96.
[10] См.: *Eliade M.* Shamanism. P. 137 - 138.
[11] Ibid. P. 138.

чайно далеко: души больных, скитающиеся *в зарослях* или похищенные демонами. Более того, благодаря этим кристаллам знахари способны взлетать на Небо — сходные представления распространены и у индейцев Северной Америки[12]. Способность видеть на большом расстоянии, подниматься на Небо, видеть духов (души мертвых, демонов, богов) означает, что знахарь более не принадлежит профанной Вселенной, а разделяет бытие сверхъестественных Существ. Он достиг этого уровня благодаря смерти-посвящению, когда в его тело вошла субстанция, описываемая как застывший свет: когда он таинственным образом воскрес к жизни, можно сказать, что он омылся внутренним, сверхъестественным светом.

Таким образом, у австралийских знахарей мы находим то же отождествление духовного света, познания, вознесения, ясновидения и способности к сверхчувственному восприятию, что мы встречали у эскимосских шаманов. Но при этом интересующий нас элемент — духовный свет — имеет несколько иное качество. Предполагается, что в Австралии посвящаемый не проходит через озарение, сходное с тем, которое испытывают эскимосские шаманы: сверхъестественный свет заполняет его тело в прямом смысле слова — в виде кристаллов горного хрусталя. Он получает свет не благодаря мистическому переживанию озарения, а благодаря инициатической смерти, во время которой его тело наполняют кристаллами, символизирующими божественный небесный свет. В данном случае мы имеем дело с ритуалом экстатического типа; хотя посвящаемый «мертв» и расчленен на куски, он наблюдает происходящее с ним: он видит сверхъестественные Существа, которые заполняют его тело кварцем и, вернувшись к жизни, в той или иной мере обладает способностями, получаемыми эскимосскими шаманами в результате опыта озарения. Акцент падает на ритуал, отправляемый сверхъестественными Существами, в то время как озарение эскимосского шамана — опыт, обретаемый в одиночестве и являющийся результатом долгих упражнений. Но, повторяем, результат обеих инициаций может быть описан в сходных терминах: эскимосский шаман, как и австралийский знахарь, — преображенный человек, «видящий», понимающий, обладающий сверхъестественными знаниями и способный совершать сверхъестественные действия.

Индия: свет и *атман*

В религиозных и философских концепциях Индии, как и следовало ожидать, мистика света носит более сложный характер. На первое место выступает основополагающее представление о том, что свет — творящая сила. О «порождении из света» *(джиотир праджанаман)* говорится в «Шатапатха-брахмане»[1]* (VIII, 7, 2, 16 — 17). Свет —

[12] *Eliade M.* Shamanism. P. 138.

это «порождающая сила» («Тайттирия-самхита», VIII, I, I, 1). Уже в «Ригведе» (I, 115, I) утверждается, что Солнце есть Жизнь, или *атман*[1], «Я» всего сущего[13]. Особое внимание уделяется этой проблеме в *упанишадах*:[1] бытие манифестирует себя в виде чистого света, человек же познает бытие, проходя через опыт приобщения сверхъестественному Свету. Так, в «Чхандогья-упанишаде» (III, 13, 7) говорится, что «свет, который сияет над этим небом, над всем, над каждым в непревзойденных, высших мирах, поистине, он и есть тот свет, который [находится] в этом человеке *[антах пуруше]*»[14].

Осознание единства внутреннего света и света сверхкосмического сопровождается двумя известными феноменами, проявляющимися на тонком психическом уровне: повышением температуры тела и восприятием таинственного гула (там же, 13, 8)[15]. Это свидетельствует, что откровение *атмана-брахмана*[2] в виде Света не просто акт метафизического мышления, но внутренний опыт, к которому человек должен стремиться. Высшее знание ведет к изменению способа человеческого существования. Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» (I, 3, 28) сказано: «Веди меня от небытия *(асат)* к бытию *(сат)*. Веди меня от тьмы к свету *(тамасо ма джиотир гамайя)*. Веди меня от смерти к бессмертию»[16].

Свет отождествляется с бытием и бессмертием. В «Чхандогья-упанишаде» (III, 17, 7) приведены два стиха из «Ригведы», в которых говорится о созерцании «Света, сияющего под небом», далее же сказано, что «за тьмою видя высший свет, видя высший блеск, мы достигли солнца, бога среди богов...»[17]. В соответствии с известной формулой «Брихадараньяка-упанишады» (IV, 3, 7) *атман* отождествляется с сущностью, пребывающей в сердце человека, в виде «света внутри сердца *(хрди антарджиотих пурушах)*»[18]. «Это совершенное успокоение, которое, возникши из этого тела[19] и достигнув высшего света,

Взошел яркий лик богов,
Глаз Митры, Варуны, Агни .
Он заполнил собой небо и землю, воздушное пространство.
Сурья — дыхание жизни движущегося и неподвижного (мира).
Перев. Т. Я. Елизаренковой.

[1] Упанишады. Т. 3. Чхандогья-упанишада. — М., 1992. С. 78.

«[Этот свет] видно, когда прикосновением ощущают тепло тела. Его слышно, когда, заткнув уши, слышат [нечто], словно гул, словно гудение, словно [шум] пылающего огня». Упанишады. Т. 3. Чхандогья-упанишада. — М , 1992. С.79.

[16] Упанишады. Т. 1. Брихадараньяка-упанишада. — М., 1992. С. 73.

[17] Упанишады. Т. 3. Чхандогья-упанишада. — М., 1992. С. 81.

«Кто этот Атман?» — «*Пуруша*[9] , состоящий из познания, находящийся среди чувств, свет внутри сердца». Упанишады. Т. 1. Брихадараньяка-упанишада. - М., 1992. С. 119.

Шанкара интерпретирует выражение «возникший из этого тела» *(сарира самуттхайя)* как «отбросивший отождествление "Я" с телом».

проявляется в своем образе (*свена рупенабхиниспадиате*), и есть *атман*. Это бессмертное, это бесстрашное, это *брахман*. Поистине, имя этого Брахмана — Действительное (*сатиям*)» («Чхандогья-упанишада», VIII, 3, 4)[20]. В момент смерти, говорится в «Чхандогья-упанишаде» чуть далее (VIII, 6, 5), душа с помощью лучей Солнца восходит вверх. Она достигает Солнца, «врат мира», которые — «доступ знающим, преграда незнающим»[21].

Тем самым мы сталкиваемся с учением, имеющим трансцендентальный и инициатический характер, ибо воспринявший его приобретает не только знания, но и достигает нового, высшего уровня бытия. Откровение приходит внезапно; в силу этого его сравнивают со вспышкой молнии — в ином контексте мы уже рассматривали индийскую символику «мгновенного озарения»[22]. Так, на Будду[8]* озарение сходит в момент, находящийся вне времени, — когда на заре, после ночи, проведенной в медитации, он поднимает взор к небу и внезапно видит утреннюю звезду. В философии Махаяны[9]* свет утреннего неба, когда на нем нет Луны, символизирует «Чистый Свет, называемый Вселенской Пустотой». Иными словами, состояние Будды, — того, кто освободился от всякой обусловленности, — символизируется Светом, который Гаутама увидел в момент озарения. Этот Свет описывается как «ясный», «чистый», — т. е. в нем не только нет ни следа тени, но также отсутствуют цвета и качества. Поэтому он назван «Вселенской Пустотой», так как термин пустота (*санкхъя*) точно выражает тот факт, что этот свет лишен всех атрибутов, всех отличий: это — *Urgrund* («первооснова»), абсолютная реальность. Осознание Вселенской Пустоты, как и акт постижения единства *брахмана* и *атмана*, описывается в *упанишадах* как мгновенное озарение, подобное вспышке молнии. Точно так же, как ничто не предшествует внезапной вспышке, прорезающей тьму, ничто не предшествует опыту озарения; он принадлежит совершенно иному плану бытия, и потому отсутствует переход от момента, ему предшествующего, к вневременному мгновению, в которое он происходит.

Йога и «мистический свет»

Тем не менее некоторые индийские школы утверждают, что переход на другой уровень, связанный с озарением, можно предвидеть. Аскет, подготовленный долгой практикой йоги и созерцания, во время своего «духовного путешествия» сталкивается с редкими знаками, предвещающими приближение окончательного освобождения. Среди этих знамений наиболее важно прохождение через световые образы различного цвета. «Шветашватара-упанишада» (II, 11) осторожно

Упанишады. Т. 3. Чхандогья-упанишада. — М., 1992. С. 134.

[21] Там же. С. 136.

[22] См.: *Eliade M.* Images and Symbols, Studies in Religious Symbolism. P. 75, 85.

упоминает о «предварительных образах *(рупани пурассарани)* проявления Брахмана», открывающихся йогу в форме светящихся проявлений: туман, дым, солнце, огонь, ветер, светлячки, молния, кристалл и луна[23]. «Мандала-брахмана-упанишада» (II, 1) предусматривает иную последовательность: звезда, алмазное зеркало, лунный диск солнце в полдень, круг пламени, кристалл, темный круг, затем точка (*бинду*), палец (*кала*), звезда (*наксатра*), снова солнце, лампа, глаз сияние солнца и девяти ожерелий[24].

Как мы видим, не существует каких-либо жестких правил, регулирующих последовательность образов, связанных с опытом люминофании. Больше того, порядок, в котором перечисляются световые манифестации, вовсе не соответствует последовательному увеличению световой интенсивности. Так, в тексте «Шветашватара-упанишады» свет солнца упоминается намного раньше света луны. В тексте «Мандала-брахмана-упанишады» последовательность световых манифестаций еще более прихотлива. С моей точки зрения, это является еще одним подтверждением того, что мы имеем здесь дело не с физическим светом, принадлежащим природному миру, но с опытом мистического характера.

О манифестации внутреннего света упоминают различные школы йоги. Так, комментируя «Йога-сутру», Вьяса[25] говорит о «концентрации внутри лотоса сердца», ведущей к переживанию чистого света. В ином контексте (III, 1) он упоминает «свет головы» как один из объектов, на котором следует сконцентрироваться йогу. Буддийские трактаты настаивают на потенциальной важности для успеха медитации световых знамений. «Не дайте ускользнуть световым образам, — читаем мы в «Сравакабхуми», — будь то светильник, отблеск костра или солнечный диск!»[25]

Нет нужды говорить, что эти световые символы служат лишь отправными точками для различных йогических медитаций. В трактатах Йогавакары[3] детально описана цветовая последовательность мистических световых образов, являвшихся ему в ходе йогических практик. Основная тема его сочинения — медитация на космические стихии; в нем предлагается ряд упражнений, каждое из которых состоит из трех стадий, и соответствующая стадия распознается по окраске возникающего в сознании светового образа. Мы уже обсуж-

[23] Упанишады. Т. 2. - М., 1992. С. 118.

[24] См.: *Radhakrishnan S.* The Principal Upanishads. - L.; N. Y., 1953. P. 721; там приведен отрывок из «Ланкаватара-сутры», где говорится, что йог, погруженный в медитацию, видит образы «Солнца или Луны, или образ, напоминающий лотос, или преисподнюю, или изменчивые образы, подобные пожару, охватившему небо. И когда все эти образы отринуты и достигнут состояние замершего воображения... приходят все Будды из их обителей и накладывают сияющие руки на лоб жертвующего (йога)».

Частично цитируется в работе: *Wayman A. J.* Notes on the Sanskrit term jnana. -JAOS. Vol. 75. 1955. P. 261, note.

дали трактаты Иогавакары в другом месте[26], поэтому нет смысла возвращаться здесь к этой теме. Заметим лишь, что проникновение в сущность каждого космического элемента — проникновение, достигаемое посредством йогических медитаций, — сопровождается переживанием световых образов разной окраски. Мы поймем значение и сотериологическую ценность погружения в конечную суть космической субстанции, если вспомним, что в *махаяне* космические стихии — *скандха* или *дхату* — отождествляются с *татхагатами*;[4*] медитация йога на космические стихии фактически является методом достижения откровения самой сущности Татхагаты, что есть продвижение по пути освобождения. Таким образом, абсолютная реальность Татхагат — свет различной окраски. «Все *татхагаты* — пять огней»[2*], — пишет Чандракирти[5*]. *Дхарма-Дату* - трансцендентная форма *Ваджрадхары*[6*], является Чистым Светом, Светом, совершенно лишенным окраски. Чандракирти говорит: *«Дхарама-Дату* есть яркий Свет, а концентрация йога есть восприятие такового»[28]. Заметим в заключение, что бытие может быть воспринято лишь посредством мистического опыта — и восприятие бытия сопровождается переживанием световых образов. Напомним, что в *упанишадах брахман* или *атман* тождествен Свету.

Таким образом, мы имеем дело с учением, характерным для Индии в целом; вкратце его можно свести к следующему: чистое бытие, абсолютная реальность отчасти может быть познана через переживание чистого света; процесс космического откровения представлен в виде серии световых манифестаций, и возврат к космическому бытию, растворение в нем идет как последовательная манифестация световых образов, имеющих различную окраску. Традиция, следы которой можно проследить в «Дигха-никае»[7] (I, 2, 2), утверждает, что после разрушения Мироздания останутся лишь сияющие существа, называемые *абхасварами*: тела их состоят из эфира, они витают в воздухе, от них исходит свет, и жизнь их не имеет конца. Растворение на уровне микрокосма происходит в момент смерти — и, как мы увидим ниже, умирание фактически представляет собой ряд переживаний световых образов.

Характерная для всей Индии метафизика Света подталкивает к определенным выводам: отметим особо, что (1) наиболее адекватное откровение божества осуществляется благодаря Свету; (2) достигшие высоких степеней духовности — по крайней мере, достигшие ступени «освобождения» или Будды — также способны излучать свет; и наконец, заметим, (3) что космогония сравнима со световым откровением. Проиллюстрируем эти выводы некоторыми примерами.

См.: *Eliade M.* Yoga, Immortality and Freedom. - P., 1954. P. 194 ff.

Текст цит. по: *Tucci G.* Some Gloses upon Guhyasamaja. — Mémoires Boudhiques et Chinoises. Vol. III. 1935. P. 348.

[28] Ibid. P. 348.

Теофания в виде света

Читавшим «Бхагавадгиту»[1*] известно, что порой теофания («явление божества») обретает вид слепящего потока света. Напомним знаменитую XI главу, где Кришна открывается Арджуне в своем истинном облике, который, в сущности, есть проявление огня:

Если бы светы тысячи солнц разом из неба возникли,
Эти светы были бы схожи со светом того Махатмы . (XI, 12)
Венчанного, лучезарного, всеозаряющего, со скипетром, диском,
Труднозримого, неизмеримого, в блеске огня и молний я Тебя вижу! (XI, 17)
Безмерномощного, неисчислиморукого, без конца, середины,
начала,
Солнце-луноокого вижу Тебя; жертвенным пламенем
Пылают Твои уста, Ты озаряешь весь этот мир своим блеском. (XI, 19)
Неба касаясь, Ты сияешь огромными, пылающими очами,
многоцветный, разверзнув зевы...
Узрев подобные огням губительного времени Твои
страшные зевы с торчащими клыками,
Не узнаю сторон, не нахожу спасенья... (XI, 24 - 25)[29].

Однако этот пример — всего лишь самая известная из многочисленных теофаний, упоминаемых в «Махабхарате» и *пуранах*[3*]. В «Хариванше»[4] рассказывается о путешествии Кришны, Арджуны и одного брахмана'* на север, к великому океану. Когда они наконец достигают его, волны расступаются по слову Кришны, и странники проходят по дну, а справа и слева от них вздымается стена воды. Далее странники прибывают к подножию величественных гор, и, повинуясь велению Кришны, горы исчезают. И вот путники достигают некой туманной области; лошади останавливаются и отказываются идти дальше. Тогда Кришна поражает туман лучом, исходящим из *чакры*[6*],— и туман рассеивается. При этом Арджуна и брахман видят очень яркий свет, в котором пропадает в конце концов Кришна. Позже Кришна открывает Арджуне, что этот свет и есть истинное «Я»[10].

В XII книге «Махабхараты» Вишну открывается в виде вспышки молнии, яркой, как свет тысячи солнц. Вслед за этим описанием в тексте сказано: «проникаясь этим светом, смертные, искусные в йоге, достигают конечного освобождения»[31]. В той же XII книге изложена история трех отшельников, которые в стране, что к северу от горы Меру[7*], тысячу лет практиковали *manac,* чтобы постигнуть истинный облик Нараяны[8*]. И вот голос с неба повелел им отправиться на север, где посреди Молочного океана расположен остров Шветадви-

Бхагавадгита. Перев. Б. Л. Смирнова. Философские тексты «Махабхараты». Вып. 1. Кн. 1. - Ашхабад, 1977. С. 122 - 123.

Harivansha, 169 (II, 186 - 188); ср.: Махабхарата, XII, 333, 10; ХШ, 14, 382 - 383. См. также: *Clark W. E.* Shakvadvipa and Shvetadvipa. - JAOS. Vol. 39. 1919. P. 226.

" Mahabharata, XII, 336, 39 - 40.

па'*, таинственная «Белая земля» индийских мифов: ее символика связана как с метафизикой Света, так и с сотериологическим гнозисом. Отшельники добрались до Шветадвипы, но свет, исходящий от Нараяны, был столь ярок, что они ослепли. Еще сотню лет они провели в медитации и стали различать людей, белых, как лунный свет. «Сияние их, — сказано в тексте, — подобно сиянию Солнца, когда оно сойдет, чтобы испепелить Вселенную». Внезапно три отшельника видят свет, сравнимый со светом тысячи Солнц. Это манифестация Нараяны — и все население Шветадвипы устремляется к божеству, чтобы преклонить перед ним колени и вознести молитвы[32].

Последний пример иллюстрирует сразу два момента: Свет есть сама сущность божественности, и те, кто достиг мистического совершенства, окружены сиянием. Образ Шветадвипы, белого острова [3], подтверждает, что свет неразрывно связан с представлением о духовном совершенстве; эта земля бела, ибо она населена совершенными людьми. Если мы вспомним другие «белые земли», присутствующие в индоевропейской традиции, — Левка, Авалон[10*], — то увидим, что в основе мифа о трансцендентных областях — чудесных странах, которых нет на географической карте, — лежит представление об особом качестве белого цвета, который символизирует трансцендентность, совершенство и святость.

Буддизм

Сходные представления можно обнаружить в буддизме. Устами самого Будды в «Дигха-никае»[1*] сказано, что знак, предшествующий манифестации Брахмы, — «льющийся свет и сияющая слава» [4]. В одной из китайских сутр утверждается, что в *рупалоке*[2] боги благодаря практике созерцания и отсутствию нечистых желаний достигают состояния *самадхи*, известного как «вспышка пламени», когда их тела источают свет, который ярче света Солнца и Луны. Это необычайно яркое сияние проистекает от совершенной чистоты сердца[35]. Согласно «Абхидхармакоше»'*, божества, соотносимые с Брахмой, белы как серебро, тогда как те, что соотносятся с *рупадхату*[5*], — желты и белы[36]. В других буддистских текстах говорится, что боги всех восемнадцати классов имеют тела, сияющие как серебро, и живут в дворцах, желтых как золото'[7].

A fortiori («тем паче») изображают в сиянии Будду. В Амаравати он представлен в виде колонны пламени. В конце повествования

[32] Mahabharata, XII, 336; ср.: *Clark W. E.* P. 233 ff.
В связи с этим см.: *Eliade M.* Shamanism. P. 409; Yoga. P. 328.
" Дигха-никая, XIX, 15. («Dialogues of Buddha». II. P. 264).
[35] *Bed S. A.* Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. - L., 1871. P. 87.
[36] Ibid. P. 88.
[7] Ibid. P. 97.

Будда замечает: «Я стал пламенем и поднялся в воздух на высоту семи пальмовых деревьев» («Дигха-никая», III, 27). Два образа, выражающие преодоление человеческого уровня — огненная яркость и вознесение на небо, — здесь использованы рядом. Упоминания о сиянии Будды — своего рода клише, переходящие из текста в текст («Дивьявадана», XLVI–VII, *75;* «Дхаммапада», XXVI, 51 и др.). Статуэтки школы Гандхары[6] отличаются тем, что изображают языки пламени, исходящие от тела Будды, особенно — от его плеч[38]. Иногда Будда изображается парящим в воздухе, и тогда трудно дать однозначный ответ на вопрос, видим ли мы за его спиной языки пламени или крылья[39].

То, что этот свет имеет йогическую природу, т. е. является результатом практической реализации трансцендентного состояния, свободного от всяких ограничений, подтверждается рядом текстов. Так, «Лалитавистара»[8] говорит, что, когда Будда пребывает в *самадхи,* «луч, называемый Украшение Света Знания (*джнаналокаланкарам нама расмих),* поднимается от его черепного шва (*усниса*) и сияет над головой»[10]. Поэтому в иконографии Будду принято изображать с нимбом пламени, окружающим его голову. А. К. Кумарасвами цитирует вопрос из «Саддхармапундарики»[9] (р. 467): «Ради какого знания сияет нимб над головой Татхагаты?»[10] — и находит ответ в строке из «Бхагавадгиты» (XIV, 11): «Там, где знание, свет сияет сквозь отверстия тела»[41]. Тем самым сияние тела есть признак преодоления всех обусловленных состояний: боги, люди и Будды сияют, когда они погружены в *самадхи,* то есть когда они составляют одно с абсолютной реальностью, Бытием. Традиция, связанная с чань-буддизмом" , утверждает, при рождении каждого Будды он осиян пятью огнями, а от тела его исходит пламя[42]. Точно так же любой Будда может озарить всю Вселенную светом, что исходит от нескольких волосков,

[38] См.: *Rowland B. (Jr.).* The Iconography of the Flame Halo. - The Bulletin of the Fogg Museum of Art. XI, 1949. P. 10- 16. См. также статуэтку, представленную в каталоге выставки «L'Arte del Ganhara in Pakistan». — Rome, 1958. PL 3.

В иконографии ирано-эллинистического синкретизма языки пламени, исходящие из плеч, являлись характерным атрибутом некоторых богов и правителей кушан . См.: *Monneret de Villard Ugo.* Le monete dei Kushana e l'Impero romano. - Orientalia. XVII, 1948. P. 217; *Soper A. C.* Aspects of Light Symbolism in Gandharan Sculpture. - Artibus Asiae. XII. 1949. P. 269. Возможно, художники Гандхары распространяли эту символику на Будду, чтобы пластическими средствами передать его сияние. Но представление о «невыносимой светозарности» тех, кто превзошел человеческий уровень бытия, было распространено в Индии повсеместно.

[39] Lalitavistara, 1. Ed. Lefmann. 1902. P. 3. См.: *Coomaraswamy A. K.* Lila. — JAOS. 1941. P. 100.

[41] Ibid. P. 100.

См.: *Eitel E. J.* Handbook of Chinese Buddhism. 2-d edition. — L., P. 136a, 138b.

растущих между его бровями[43]. Характерно, в амидизме[13] — мистическом течении, которое придает опыту люминофании гораздо большее значение, чем другие школы буддизма, — именно Амида, Будда Бесконечного света, играет главную роль[44].

Другая мистическая тема, важная для нашего исследования, — посещение Будды, медитирующего в пещере, Индрой (*Индра-шайлагуха*). Согласно этому мифу, Индра в сопровождении сонма богов сошел с неба в Магадху[14*], где в пещере на горе Ведийяка медитировал Татхагата. Пробужденный пением Гандхарвы[15] от медитации, Будда волшебным образом раздвинул пещеру, так что все гости смогли войти в нее, а он — принять их подобающим образом. Пещеру освещал яркий свет. В «Дигха-никае» (Сакка Панха Сутта) говорится, что свет исходил от богов, однако другие источники («Диргханана-сутра», X и далее) приписывают причину этого света «пламенеющему экстазу» Будды. В классических биографиях Будды, написанных на пали и санскрите, это посещение Индры не упоминается. Однако данный эпизод занимает важное место в искусстве Гандхары и Центральной Азии[45]. Параллель с пещерой Рождества и поклонением волхвов напрашивается сама собой. Монере Виллар заметил, что обе легенды повествуют о том, как Царь богов (Индра) или «Цари, сыновья царей» посещают пещеру, чтобы поклониться Спасителю, при этом пещера чудесным образом озарена сиянием[46]. Несомненно, сам этот мотив старше, чем индо-ирано-эллинистический синкретизм; он неотделим от мифа о победном появлении Бога Сына из изначальной пещеры[16]*.

Следует сказать несколько слов о связи космогонии с метафизикой света. Мы видели, что *махаяна* отождествляет *татхагат* с космическими стихиями (*скандха*), рассматривая их как светоносные сущности. Это весьма смелое онтологическое допущение может быть понято лишь на фоне развития буддизма в целом. Однако возможно, что сходные представления высказывались и раньше: во всяком случае, в текстах гораздо более древних можно обнаружить предпосылки этой грандиозной космогонии, трактующей творение как манифестацию Света. Так, Кумарасвами связывает санскритское *лила* - «игра» и в первую очередь — «игра космических сил» с корнем

См.: *Eitel.* P. 188b. Ашвагхоша[1] сравнивал рождение Будды с триумфальным восходом Солнца, чей свет заливает весь мир (Buddhacarita, I, 28, etc.). О солярной символике в буддистских легендах см.: *Rowland B. (Jr.).* Buddha and the Sun God. - Zalmoxis. I, 1938. P. 69 - 84.

[44] См.: *Richards T.* The New Testament of Higher Buddhism. Edinburg, 1910. P. 55, 104 ff., etc.; *H. de Lubac.* Amida. - P., 1955, — *passim.*

Проблема детально изучена, см.: *Soper A. S.* Aspects of Light Symbolism in Ghandharan Sculpture. - Artibus Asiae. XII, 1949. P. 252 - 283, 314 - 330; XIII, 1950. P. 63 — 85. Автор предполагает митраистское влияние (с. 259 и сл.).

Monneret de Villard Ugo. Le Leggendi Orientali sui Magi Evangelici. — Study e Testi 1963. Vatican City, 1952. P. 59 - 60.

лелэй — «гореть», «искриться», «сиять». Таким образом, слово *лелэй* могло значить Огонь, Свет или Дух[47]. Судя по всему, уже тогда индийские мудрецы осознали связь между творением космоса, возникающего из игры божественных сущностей, и танцем языков пламени, пожирающего топливо. Аналогия эта напрашивалась сама собой так как пламя изначально считалось парадигматической манифестацией божественности. Приведенные здесь примеры подтверждают именно такой вывод[48]. Пламя и, соответственно, свет в Индии были символами творения и выражали самую сущность Космоса, особенно если учесть, что Вселенная считалась всего лишь манифестацией божественного или, точнее, «побочным результатом» «игры» божественных сил.

Параллельный ряд образов и представлений, выкристаллизовавшихся вокруг *майи*[17*], обнаруживает сходное видение: творение мироздания — божественная игра, мираж, иллюзия, магически проецируемая божеством. Известно, сколь серьезное значение имело представление о *майе* для развития онтологии и сотериологии в Индии. Меньшее ударение делалось на ином: чтобы разорвать покрывало *майи* и прорвать космическую иллюзию, необходимо сперва осознать ее характер как «игры» — свободной спонтанной активности божества — и вслед за этим, имитируя божественный образ действий, можно достичь свободы. Парадокс индийской мысли заключается в том, что представление о свободе скрыто за представлением о *майе* — т. е. об иллюзии и рабстве, — и потому обрести свободу можно лишь косвенным путем. Тем не менее достаточно открыть глубокое значение *майи* — божественной «игры», чтобы уже встать на путь освобождения.

Свети*бардо*[1*]

В *махаяне* Чистый Свет одновременно символизирует и абсолютную реальность, и сознание, погруженное в *нирвану*. В момент смерти каждый на несколько мгновений встречается с этим светом; йоги переживают встречу с ним в состоянии *самадхи*; Будда пребывает в свете постоянно[49]. Смерть — это процесс растворения в космосе, не в том смысле, что плоть возвращается в землю, но в том, что космические стихии последовательно растворяются одна в другой: Земля поглощается Водой, Вода — Огнем и т. д. Очевидно, каждый из этих «переходов» стихий соответствует определенной ступени развоплощения, и в конце процесса микрокосмос, явленный в человеке, унич-

Coomaraswamy A. K. Lila. P. 100.

Кумарасвами цитирует то место из «Деяний апостолов» (II, 3 — 4), где Святой Дух сходит на учеников в виде языков пламени, демонстрируя, что это представление характерно не только для Индии.

[49] См.: *Evans Wentz W. Y.* Tibetan Yoga and Secret Doctrines. - Oxf., 1935. P. 166, 223 ff., etc.

тожается, подобно тому как уничтожается в конце Великого Цикла (*махаюги*) Вселенная[2]. Каждый переход стихий посвященным воспринимается на психическом уровне. Так, когда Земля растворяется в Воде, тело лишается опоры (буквально: «подпорки»), иначе говоря — теряется способность управлять членами, тело становится разболтанным, как у марионетки[50].

Когда процесс развоплощения достигает конца, умирающий видит свет, напоминающий лунный, потом — солнечный, потом погружается в темноту. Внезапно его будит слепящий свет;[51] это — встреча с истинным «Я», которое в соответствии с учением, общим для всех индусов, одновременно является и абсолютной реальностью, Бытием. «Тибетская книга мертвых»[1*] называет этот Свет «Чистой Истиной» и описывает его как «неуловимый, сверкающий, яркий, слепящий, величественный, пронизывающий все вокруг». Текст побуждает покойного: «Не пугайся, не страшись, не испытывай ужаса. Это сияние твоей истинной сущности. Познай его!» В это мгновение из сердцевины сияния вырывается звук, подобный раскатам тысячи громов, звучащих одновременно. «Это естественный звук твоего подлинного "Я", — говорится в тексте. — Не пугайся... Так как у тебя нет материального тела из плоти и крови, — ни звуки, ни свет, ни видения — ничто не причинит тебе вред. Ты более не подвержен смерти. Тебе достаточно знать, что это — твои собственные мысли. Помни, что все это — *бардо*»[52].

Но, подобно большинству людей, умерший не может осуществить этот совет на практике. Отягощенный кармой, он дает вовлечь себя в цикл манифестаций, характеризующих состояние *бардо*. На четвертый день после смерти, предупреждает текст, он увидит сияние и божеств. «Все Небо станет темно-синим». Покойному предстанет Бхагаван Вайрочана[4*] — цвет его белый, — и из сердца его появится Мудрость Дхарма-Дату[5*], «голубая, сияющая, великолепная, ослепительная, и поразит тебя столь лучезарным светом, что ты не в силах будешь смотреть на него». «Вместе с ним возгорится тусклый белый свет из мира дэвов; он поразит тебя прямо в лицо»[53]. Ибо душа, влекомая дурной кармой, испугается яркого света Дхарма-Дату и прельстится тусклым белым светом *дэвов*[6*]. Однако текст советует умершему не привязываться к свету *дэвов,* чтобы его не увлек вихрь шести миров — *лок'* , а обратить все свои мысли к Вайрочане. Тогда, в конце концов, он в ореоле радужного света соединится с сердцем Вайрочаны и станет Буддой в Самбхога Кайе[8] — Центральной Всеобильной Области[54].

[50] *Evans-Wentz W. Y.* Tibetian Yoga... P. 235.

[51] Ibid. P. 235; *Evans-Wentz W. Y.* The Tibetian Book of the Dead. - Oxf., 1927. P. 102 ff. Элиаде цитирует «The Tibetian Book of the Dead» по английскому переводу. Наш перевод сверен с русским переводом по: *Кучерявкина В., Останина Б.* Тибетская книга мертвых. — СПб, 1992.

Тибетская книга мертвых. — СПб., 1992. С. 56.

[53] Там же. С. 57 - 59.

[54] Там же. С. 59 - 60.

Еще в течение шести дней умершему предоставлен выбор между Чистым Светом, олицетворяющим освобождение и идентификацию с сущностным Буддой, и огнями, символизирующими различные формы последующей жизни, — иными словами, возвращение на Землю. Вслед за белым и голубым умершему предстанут желтый красный и зеленый огни, и в самом конце — все они вместе[55].

Здесь нет возможности в нужной мере прокомментировать этот чрезвычайно важный текст. Поэтому ограничимся лишь замечаниями, непосредственно связанными с темой нашего исследования. Мы видели, что в момент смерти каждый человек имеет шанс достичь освобождения; для этого необходимо отождествиться с Чистым Светом, который предстает ему после смерти. Принимая во внимание важность понятия кармы для мышления мудрецов Индии, настаивающих на том, что человек пожинает плоды своих поступков, на первый взгляд это выглядит парадоксально. Действия прожившего свою жизнь вне истины образуют кармические последствия, которые невозможно разрушить в момент смерти. Но на самом деле все происходит в соответствии с законом кармы: душа человека неподготовленного отвергнет призыв Чистого Света и позволит увлечь себя тусклым огням, олицетворяющим более низкие уровни существования. С другой стороны, те, кто при жизни практиковали йогу, смогут узнать в Чистом Свете свое «Я» и тем самым достигнуть слияния с сущностью Будды.

Свет, с которым человек встречается в момент смерти, — тот же внутренний свет, который *упанишады* отождествляют с *атманом*: в земном существовании он достижим лишь для духовно подготовленных адептов, практикующих йогу или обладающих гнозисом[9]. Вдумавшись, мы обнаружим, что переход через смерть лишь повторяет на ином уровне ситуацию земного существования: хотя Свет является всем и каждому, только посвященные могут распознать его и слиться с ним. Верно и то, что хотя в момент смерти и несколько дней после нее лама[10]* ради блага покойного читает над ним «Книгу мертвых», — это чтение является последним призывом к освобождению, — тем не менее умерший сам определяет свою дальнейшую судьбу. У него должно достать воли и сил выбрать Чистый Свет, так же как он должен со всей непреклонностью противостоять искушениям посмертия. Иными словами, смерть — лишь еще одна возможность принять и пройти инициацию, однако, как и многие другие церемонии инициации, она предполагает серию испытаний, которые неофит должен преодолеть. И встреча со Светом *post mortem* («после смерти») является последним и, возможно, самым сложным из них.

[55] *Evans-Wentz W. Y.* The Tibetian book of the Dead. P. 110 - 130, 173 - 177; см. также: Idem. Tibetian Yoga... P. 237 ff.

Свет и *майтхуна*

Для практикующих тантру[1]* возможен иного рода опыт встречи с внутренним светом, когда адепт переживает люминофанию во время *майтхуны* — ритуального соединения с молодой девушкой (*мудра*), являющейся инкарнацией Шакти. Подчеркнем, что речь идет не о профанной любви, но о церемонии, повторяющей «игру» божественных сил, когда не происходит извержения семени . Комментируя один из важнейших тантрических текстов, «Гухьясамаджа-тантру», Чандракирти и Цзонкаба[2] подчеркивают одну многозначительную деталь: во время *майтхуны* мистическое соединение *{самапати)* значимо лишь в той мере, в которой оно позволяет соединяющейся паре достичь погружения сознания в нирвану. В мужчине это сознание нирваны, называемое *бодхичитта,* «Мышление Пробужденного», проявляется в идентификации с каплей, *бинду,* которая совершает путь внутри его тела, спускаясь из точки на макушке вниз и наполняя половые органы светом пяти огней. Чандракирти указывает: «Во время соединения следует медитировать над такими сущностями, как *ваджра*[3] и *панда,* представляя, как они наполняют его тело светом пяти огней»[57].

Считается, что *бинду,* капля, тождественная сознанию, погруженному в нирвану, формируется в верхней части черепа, то есть в центре, который чаще всего связывается с переживанием внутреннего света. Тем самым эта «капля» есть «чистый свет» сознания в состоянии нирваны. Однако в тантризме *бодхичитта* одновременно отождествляется с квинтэссенцией *semen virile* («мужского семени»). Чтобы объяснить этот парадокс, необходимо подробнее остановиться на некоторых чертах индийской философии. Напомним хотя бы следующий факт: нирвана есть переживание абсолютного света, однако, когда нирвана достигается с помощью *майтхуны,* возможно проникновение в сокровенные глубины органической жизни и обретение там, в самой сущности *semen virile,* божественного света, изначального сияния, из которого был создан мир. Что касается *майтхуны,* это отождествление мистического света и сущности *semen virile* вовсе не абсурдно, ибо космические стихии, как и Татхагаты, и в конечном итоге *Urgrund,* — основа всего сущего, так же как модальности пробужденного сознания, — все это возникло из Изначального Света.

Эта метафизика и сотериология света согласуются со всей индийской традицией в целом, чьи корни уходят в глубь времен. Однако при этом профессор Дж. Туччи показал, что «Гухьясамаджа-тантра» и в еще большей степени комментарии Чандракирти и Цзонкаба обнаруживают столь явные параллели с манихейством[4*], что иссле-

Об идеологии и техниках, связанных с *майтхуной*, также как об истории этого ритуала, см.: *Eliade M.* Yoga... P. 259 ff., 400 ff.

" Цит. по: *Tucci G.* Some glosses upon Guhyasamja. P. 349.

дователь поневоле начинает задумываться об иранском влиянии[58]. Сразу же вспоминаются пять световых стихий, игравших столь важную роль в манихейской космологии и сотериологии, также как и тот факт, что божественная составляющая человека, *бодхичитта*, отождествляется с *semen*.

Тибетский миф о человеке-свете

С известной степенью вероятности можно утверждать, что иранское влияние дает о себе знать и в ряде тибетских мифов, рассказывающих о происхождении мироздания и человека. В одном из них предлагается следующая версия космогонии: вначале была Пустота, из нее возник Голубой Свет, который превратился в Мировое яйцо, и из него родилась Вселенная. Другой миф утверждает, что из Белого Света возникло яйцо, а из яйца появился Первочеловек. И наконец, еще один миф настаивает на том, что из пустоты возникло Первосущество, излучавшее вокруг себя Свет[59].

Тем самым мы видим: все три мифа говорят о том, что и Космос и Первочеловек рождены из Света, являющегося их сущностной субстанцией. Еще один пласт традиционных представлений объясняет, как произошел переход от человека-Света к человеку, каким мы знаем его сегодня. Изначально люди были лишены пола и не ведали, что такое плотское желание; они носили в себе свет, окружавший их сиянием. В те времена не существовало ни Луны, ни Солнца. Когда в людях пробудились половые инстинкты, появились и половые органы — но внутренний свет иссяк, а на небе возникли Луна и Солнце[60]. Один тибетский монах объяснял это отцу Матиасу Херманнсу следующим образом: в начале времен, когда люди размножались, свет мужчины проникал в утробу женщины, освещал и оплодотворял ее. Для удовлетворения сексуального влечения достаточно было созерцания возлюбленного. Но люди деградировали — и стали касаться друг друга руками, покуда не открыли физическую близость[61].

Tucci G. Some glosses... P. 349 ff.

[59] См.: *Tucci G.* Tibetan Painted Scrolls. Rome, 1949. Vol. II, appendix I. P. 709 ff; *Hermanns Mathias.* Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter. — Cologne, 1956. S. 14 ss.

Hermanns M. Schopfungs — und Abstammungsmyten der Tibeter. — Anthropos, 41 - 44, 1946 - 1949. S. 279 ss; Mythen und Mysterien... S. 16.

Hermanns M. Mythen und Mysterien... S. 16. Сходные представления бытуют среди монголов: любовная близость богов — это объятия, смех и сплетенные руки. См.: *Schiefer A.* Melanges asiatiques. Vol. I. P. 396. Однако, судя по всему, этот комплекс представлений имеет тибетское происхождение, см.: *Hermanns M.* Mythen und Mysterien... S. 29. О световом Адаме говорится в «Апокрифе Иоанна» и других гностических текстах, см: *Doresse J.* Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte, I. P. 225 ff., 88 (кодекс Брюса), 190 (неозаглавленное *Откровение,* посвященное главным образом «Пистис Софии»), 217 («Мудрость Иисуса»); *Drawer E. S.* The Secret Adam, A study of Nasorean Gnosis. — Oxf.,

В соответствии с этими верованиями Свет и Сексуальность — два антагонистических начала; когда доминирует одно из них, невозможно проявление другого, и наоборот. Возможно, здесь кроется объяснение тантрических ритуалов, о которых мы говорили выше: если проявление сексуальности приводит к исчезновению света, свет должен быть скрыт в самой сердцевине полового влечения, он не может быть не чем иным, как семенем. И покуда мужчина занимается любовью, ослепленный инстинктом, уподобляясь прочим животным, этот свет пребывает скрытым. Но если адепту удалось пробудить свет в глубине своей сущности, то он обретает просветление, гнозис и проходит через переживание неземной красоты — если любовное соединение становится ритуалом или божественной «игрой», когда задержка семяизвержения «отменяет» биологическую цель полового акта. В таком случае *майтхуна* является отчаянной попыткой вернуться к ситуации изначального человека, когда люди были светозарными существами и свет играл главную роль в воспроизведении человеческого рода.

Вне всякого сомнения, «Гухьясамаджа-тантра», так же как и комментарии к ней, созданные Чандракирти и Цзонкаба, вовсе не провозглашают открыто, что соответствующие учения преследуют именно эту цель. Свет, через который проходит адепт во время *майтхуны*, является Чистым Светом гнозиса, светом сознания, погруженного в нирвану, — и этого достаточно для оправдания крайне радикальных практик тантризма. Но вся группа индо-тибетских верований, вбирающая в себя и миф об Изначальном Человеке-Свете, и тантрические и алхимические идеологии и техники, настаивает на том, что некоторые йоги достигали бессмертия в телесном облике. Эти йоги не умирали, а исчезали в Небе, «облачившись» в тело, которые разные источники называют «телом радуги», «небесным телом», «духовным телом», «телом Чистого Света» или божественным телом»[62]. Легко узнать в этом представления об астральном теле — теле, созданном из Света, — которым обладал Первочеловек[63].

Индийский опыт переживания мистического света

Как бы ни были многообразны переживания внутренней люмино-фании и их интерпретации у мистиков Индии и индо-тибетских буддистов, все они укладываются в весьма стройную систему. Переживание Света в первую очередь означает встречу с абсолютной реальностью: в силу этого внутренний Свет открывается человеку, когда он осознает истинное «Я» (*атман*) или постигает сущность жиз-

1960. P. 72, 75 et *passim*. (Автор имеет в виду схолии 15 — 20 из «Апокрифа Иоанна». Русский перевод см.: Апокрифы древних христиан. — М., 1989. С. 197 — 217. *(Примеч. перев.)*

[62] См.: *M Eliade*. Yoga... P. 282 ff., 311 ff.

См.: *Hermanns Mathias*. Mythen und Mysterien... P. 42.

ни и космических стихий, или в момент его смерти. Во всех этих случаях разрывается завеса иллюзии и незнания. Внезапно человек слепнет от Чистого Света; он погружается в бытие. С определенной точки зрения, можно сказать, что профанный мир, мир причинно-следственных связей, преодолевается — и дух вырывается на уровень абсолюта, который одновременно есть и уровень бытия, и уровень божественности. *Брахман,* так же как и Будда, одновременно символизируют и божественность и бытие, высшую реальность. Для мыслителей Индии бытие, божественность и мистическое сознание — акт, благодаря которому осознается реальность, — тождественны. Вот почему встреча со Светом происходит как во время медитаций, когда адепты, следующие предписаниям *упанишад* или буддизма, сосредоточиваются на бытии как таковом, так и при попытках достичь откровения божественной сущности — этот метод практиковался в некоторых системах йоги и ряде мистических школ. Так как бытие идентично божественной сущности, божества всегда озарены сиянием или открываются своим почитателям в виде манифестации Света. Но люди тоже источают свет, когда они вышли за рамки условностей, в которых протекает земная жизнь, то есть когда они обрели высшие знания и достигли уровня свободы. Для индийского мышления свобода неотделима от знания; и человек, познавший профанную структуру бытия, освобождается уже в этой жизни, он более неподвластен космическим законам. С этого момента ему непосредственно даны наслаждения божественности, он перестает быть марионеткой во власти законов причины и следствия, а «играет» подобно богам — или пляшущим языкам пламени.

В заключение заметим: для мыслителей Индии обретенный мистический свет означал преодоление этого профанного мира и обусловленного существования и достижение иного уровня существования — уровня бытия, божественного, высшего знания и абсолютной свободы. Свет — знак проявления абсолютной реальности — реальности, лишенной всех атрибутов. И поэтому встреча с нею есть столкновение со слепящим белым светом, в котором в конце концов человек исчезает, растворяясь и не оставляя следов. Ибо следы связаны с индивидуальной историей личности, с памятью, а тем самым — с преходящими и (с точки зрения вечности) нереальными событиями — сущностями, которые не имеют с бытием ничего общего. Тот, кто достиг Света и осознал в нем себя, достиг уровня существования, лежащего за пределами человеческого воображения. Все, что дано нам понять, — что он окончательно умер для нашего мира — и также умер для всех возможных миров посмертного существования.

Китайские техники

Обращаясь к Китаю, мы обнаружим, что и здесь опыт переживания Света означал выход за рамки мирского сознания. «Из великой

успокоенности Всеобъятного исходит Небесный Свет, — говорит Чжуан-цзы[1] (гл. XIII). — В Небесном Свете люди опознаются как люди, вещи опознаются как вещи. Только упорный человек обладает постоянством»[64]. Встреча со светом может быть спонтанна, а может являться результатом длительного самоограничения. Во времена династии Мин[2] (XVI в.) некий ученик поселился по соседству с мастером, тридцать лет медитировавшим в пещере. Как-то ночью, в одиночестве идя по горной тропе, ученик «почувствовал, как в теле его струится свет и услышал в голове раскат грома». Гора, поток, мир и «Я» ученика исчезли. Это продолжалось столько времени, сколько требуется, чтобы сжечь пять щепотей благовоний». Вернувшись в состояние обычного сознания, ученик почувствовал, что стал совершенно иным человеком и очистился своим собственным Светом. Позже мастер объяснил ему, что за тридцать лет медитаций с ним часто происходило подобное, но он научился не придавать этому значения, ибо даже мистический свет должен быть отброшен[65].

В данном примере опыт переживания внутреннего Света указывает, что произошел переход к иному плану бытия, но сам по себе такой переход вовсе не обязательно означает — как в Индии — встречу с абсолютной реальностью. Тем не менее ряд психо-физиологических техник, разработанных — или систематизированных — в неодаосизме, придает важное значение различным видам внутренней люминофании. Даосские техники в чем-то сходны с йогой и направлены на так называемое «усвоение дыхания». Адепт медитирует на каждом виде дыхания — покуда он не станет видеть его цвет — и после этого «впитывает» его. Он визуализирует дыхание, представляя, как оно приходит из четырех пределов и Центра — т. е. из всей Вселенной, — и затем «сглатывает» его, заставляя проникнуть в тело. Таким образом, космическая энергия, которая есть эссенция жизни и семя бессмертия, насыщает тело, высветляя и изменяя его; ибо идеал даосов — не освобождение, но величественная и безгранично долгая Жизнь, благословенное существование в совершенном слиянии с космическими ритмами.

Процесс «впитывания» дыхания определенного цвета, по всей видимости, берет свое начало от гораздо более древних техник, целью которых было насыщение дыханием Солнца. Один из неодаосских трактатов[66] описывает это следующим образом: «На рассвете (в три или пять утра), когда восходит Солнце, сидя или стоя, сконцентрируй внимание, стиснув зубы девятикратно; взывай из глубины сердца к *хуену* Солнца, что сияет подобно жемчужине, чей зеленый блеск

Чжуан-цзы. Перев. В. В. Малявина. — Чжуан-цзы. Ле-цзы. — М., 1995. С. 208.

См.: *Chung- Yuan Chang.* An Introduction to Taoist Yoga. — Review of Religion. 1956. P. 146 - 147.

Фрагменты его переведены в статье: *Maspero Henri.* Les precedes de «Nourir le Principe vital» dans la religion taoiste. — 1937. P. 374.

превращается в красный ореол, из которого является алый юноша — пламенный образ, скрывающий в себе тайну; закрой глаза и держи веки плотно сжатыми; и медитируй на пять цветов Солнца, развертывающиеся в сияющий ореол и омывающие тело от макушки до пят. Сделай малиновый вдох, подобный зрачку в центре яркого облака, и т. д.».

Сходного результата можно достичь, впитывая не дыхание Солнца, а образ светила. В центре квадрата или круга рисуется иероглиф Солнца, «и каждое утро, обернувшись лицом к востоку, держа папирус в правой руке, сконцентрируйся на изображении, покуда оно не станет сияющим Солнцем; поглоти этот образ, и да покоится он в твоем сердце»[67]. Другой метод состоит в том, что в полночь адепт медитирует на том, как «идея Солнца, пройдя через рот, достигает сердца и освещает его полость сердца, так что сердце становится ярким как Солнце; какое-то время сердце и Солнце пребывают одним, и при этом возникает чувство, будто сердце разогревается»[68]. В последнем примере реальное Солнце не имеет никакого значения. Это — лишь образ, помещаемый внутрь и проецируемый на сердце, с тем чтобы пробудить в нем внутренний свет. Другой текст вносит несколько существенных дополнений: после визуализации в центре сердца алого солнечного диска размером с монету следует добиться, чтобы этот образ циркулировал по всему телу[69].

Тайна Золотого цветка

Упоминание о циркуляции образа внутри тела станет понятнее, если мы обратимся к методам циркуляции внутреннего света, практикуемым даосами. Эти методы описаны в неодаосском трактате «Тайна Золотого цветка», который был переведен Р. Вильгельмом и откомментирован К.Т. Юнгом[70]. Текст этот достаточно известен, поэтому я коснусь лишь некоторых деталей, имеющих непосредственное отношение к нашей теме. «Эликсир и Жизнь, — говорит автор трактата, — нельзя увидеть: ими наполнен Небесный свет. Свет Небес нельзя увидеть: им наполнены глаза».

Необходимо «обернуть глаза зрачками в душу»: только тогда можно постигнуть внутреннюю сущность. В медитации, напоминающей медитацию йога, когда дыхание ритмизировано, а веки закрыты, глаза, вместо того чтобы смотреть вовне, освещают внутреннее пространство. Таким образом происходит встреча со Светом •

[67] *H. Maspero.* P. 374.
[68] Ibid. P. 375.
[69] Ibid. P. 376.
[70] The Secret of the Golden Flower. - L.; N. Y., 1931.
[71] Ibid. P. 40, 43.

гое упражнение предлагает мысленно сконцентрироваться на очке между бровями, чтобы Свет мог проникнуть в глубь тела[72]. Іри этом акцент делается не на том, чтобы увидеть Свет, а на том, 5ы заставить его циркулировать по телу. Среди многих методик, екомендуемых в тексте трактата, наибольшее значение придается называемому «подъему против течения» или технике ивотока». С помощью этого психофизического упражнения ясли собираются в Месте Небесного сознания, Сердце Небес, там, где владычествует Свет[73].

Здесь нет места подробно комментировать этот метод, в котором легко увидеть аналогию с тантрической техникой *ульта-садхана*[74] (букв.: «движение против течения») и даосским путем «возвращения к истокам»". Заметим лишь, что в результате постоянных упражнений начинается циркуляция внутреннего Света по телу, и если она осуществляется достаточно долго, Свет кристаллизуется, порождая так называемое «природное Духовное тело»[75]. Обращение Света создает внутри тела «истинное семя», которое затем трансформируется в зародыш. Если в течение года его нагревать, вскармливать и омывать в соответствии с описываемым методом внутренней алхимии (а текст упоминает об «огне»), эмбрион достигнет зрелости" — иными словами, человек переродится в новое существо.

В другом месте текст утверждает, что благодаря обращению света внутри тела космические силы, символически описываемые как Небо и Земля, выкристаллизовываются в семя, и через сто дней из него родится в центре света «жемчужное семя»[78]. Что такое «выкристаллизовавшийся свет», объясняется в трактате через ряд образов: это набухающий бутон, который распускается в Золотой цветок, созревающее семя, превращающееся в эмбрион, жемчужина. Космологические, биологические и алхимические образы здесь переплетены и дополняют друг друга. В конце концов адепт обретает эликсир бессмертия, символом которого является Золотой цветок.

О том, что Золотой цветок распустился, возвещает опыт люминофании. «Когда достигнуто равновесие созерцания, Свет, исходящий от глаз, становится ослепительно ярок, так что все вокруг Успокоившегося сияет, будто он окружен нимбом. Если он приоткроет f глаз и взглянет на тело, то не обнаружит его. Это свидетельствует, ! что "в пустой комнате растет свет" и является добрым предзнаменованием. Иногда же плоть тела начинает сиять, подобно шелку или нефриту. Тогда бывает трудно усидеть: адепт чувствует, что его при-

[72] The Secret of the Golden Flower. P. 40.
[73] Ibid. P. 24 ff.
[74] См.: *Eliade M.* Yoga... P. 318.
[75] См.: *Eliade M.* Forgerons et Alchimistes. - P., 1956. P. 129 ff.
The Secret of the Golden Rower. P. 24.
[77] Ibid. P. 26.
[78] Ibid. P. 34 ff.

поднимает над землей. Это называется: "Дух возвращается и выталкивает в Небо". Иные в этом состоянии действительно воспаряли»[79]

Рассматриваемые тексты намного сложнее, чем это может показаться из нашего краткого обзора. Однако нас интересуют лишь представленные в них описания внутренней люминофании. Какое значение придавали ей даосы? Следует отметить: данные техники не имеют ничего общего с «достижением божественности» и просто «переживанием присутствия божества». Свет скрыт в самом человеке, в глубине его сердца. Весь этот космопсихологический мистицизм служит тому, чтобы пробудить внутренний свет и заставить его циркулировать по телу. Иначе говоря, тайна жизни и бессмертия записана в самой структуре Космоса, а значит — и в структуре микрокосма, которым является человеческий организм. При этом акцент делается на практике, а не на метафизическом знании или мистическом созерцании. Но в даосизме практика сама по себе носит мистический характер: она не имеет ничего общего с попыткой, волей или техникой в привычных значениях этих терминов, а направлена на то, чтобы обрести изначальную непосредственность, утраченную в ходе развития цивилизации. Даос должен открыть для себя естественную мудрость — мудрость, в основе которой лежит как инстинкт, так и то, что можно назвать «естественной склонностью»: склонностью, благодаря которой отшельник в самой сути своего существа восстанавливает гармонию с космическими ритмами.

Иран

Уже Р. Вильгельм указывал, что роль, которая отводится свету в «Тайне Золотого цветка», заставляет вспомнить, какое значение тот играл в персидской религии[80]. Можно обнаружить иранское влияние и в упоминавшемся выше тибетском мифе о Первочеловеке[81]. На страницах этой книги мы не намерены касаться крайне запутанной проблемы, связанной с иранским влиянием в Центральной Азии и на Дальнем Востоке. Заметим лишь, что (1) незачем вьшодить все формы дуализма, с которыми мы сталкиваемся в этом регионе, из «иранских

[79] The Secret of the Golden Flower. P. 56. Однако существует и риск псевдолюминофании, когда, как указывает комментарий к «Тайне Золотого цветка», адепт полагает, будто он погружен в медитацию, а на самом деле дал увлечь себя потоку фантазий; см.: The Secret... P. 53.

[80] The Secret... P. 10; при этом дается отсылка на книгу: *Saeki P. Y.* The Nestorian Monument in China. 2nd ed. — L., 1928. В ней утверждается, что «религия золотого Эликсира Жизни» (Чин Тан Цзяо) имеет несторианское происхождение.

[81] *Tucci G.* Tibetian Painted Scrolls. Vol. II. P. 73 ff". *M. Hermanns* утверждает, что мифы религии бон с их ярко выраженным дуализмом восходят к иранским источникам.

первоисточников»[82] (2) и приписывать все представления о том, что чистый дух или бытие тождественны свету, иранскому влиянию. Мы видели, что в той же Индии на уровне упанишад или брахман Свет отождествлялся с духом или бытием. Однако именно в Иране конфликт между Светом и Тьмой был осознан во всей своей полноте и напряженности, когда Свет является не только благим Богом и создателем, Ахура-Маздой, но самой сущностью Творения и Жизни, выступая в первую очередь как дух и духовная энергия. В своих лекциях об Иране Анри Корбэн блестяще раскрыл различные аспекты и характерные черты теологии Света в зороастризме и гностицизме исмаилитов, так что нет необходимости пересказывать здесь его выводы[83].

Скажем лишь, что ряд символов, используемых зороастрийцами для того, чтобы выразить единосущность духа и света, напоминают индийскую, и особенно буддийскую, символику. Так, в «Денкарте»[3] («Деяния веры») говорится о том, что свет, исходящий от Заратустры за три дня до его рождения, т. е. еще в утробе матери, был столь ярок, что освещал всю деревню[84]. Мудрость, святость, т. е. чистая духовность, выражаются здесь, как и в индийских текстах, через символику необычно яркого света. Если в *упанишадах атман* отождествляется с внутренним светом, то в одной из глав полной редакции «Бундахишн»[4] («Творение основ») душа соотнесена с понятием *хварнах*[85], «Свет Славы», который есть «чистое сияние, образующее саму суть творений Ормузда»[86]. Но в случае с древнеперсидским материалом — в отличие от индийского — у нас практически нет сведений, касающихся опыта внутренней люминофании[87].

С определенностью можно утверждать, что иранцы верили, будто о рождении Владыки Мира и Спасителя должна возвестить манифестация света, и в первую очередь — появление на небосводе необы-

[82] Примеры распространенности «дуализма» у «примитивных» народов можно найти в работе: *Henninger Joseph.* L'Adversaire du Dieu bon chez les primitifs. - Satan, Etudes Carmelitaines. XXVII. P., 1948. P. 107 - 119. См. также: *Baumann H.* Das doppelte Geschlecht. — Berlin, 1955. S. 229 ss; *Bianchi Ugi.* Il dualismo religioso. — Rome, 1958. P. 57 ff.

См. особо: *Corbin H.* Terre céleste et Corps de Résurrection d'apres quelques traditions iraniennes. — Eranos-Jahrbuch. Vol. XXIII. 1953. P. 151 — 250.

[84] Denkart. V, 2. 2; VII, 2, 56 - 58.

[85] Сравнение текстов было предпринято *H. H. Schaeder,* см.: *Reitzenstein R.* und *Schaeder H. H.* Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. — Lpz., 1926. S. 230, note 1; см. также: *Corbin H.* Terre céleste... P. 110.

[86] Ibid. P. 109.

О вечном Свете в зороастризме, тексты и комментарий к ним см.: *Zaehner R. C.* A Zoroastrian Dilemma. — Oxf., 1955. P. 199 ff.; третья глава «Бундахишн», 210 и сл., 389 и сл. О теологии света в манихействе см.: *Williams Jackson A. V.* Researches in Manichaeism. - N. Y, 1932. P. 8 ff., 177, 183, 191, 216, etc. См. также: *Widengren G.* The Great Vohu Manah and the Apostle of God. — Uppsala, 1945. P. 27 ff.; *Puech H.Ch.* Le Manicheisme. - P., 1949. P. 74 ff., notes 285ff (P. 159).

чайно яркой Звезды. А так как предполагалось, что Царь-Искупитель Мира должен родиться в пещере, Звезда или Колонна Света должны воссиять над этой пещерой[88]. Возможно, христиане позаимствовали у персов образ рождения Владыки Мира — Искупителя и распространили его на Христа (см.: *Widengren*, с. 70). Древнейшие христианские источники, повествующие о Рождестве в пещере, это — Протоевангелие Иакова (XVIII, 1 и сл.)[89] и соответствующие пассажи у Юстина Мученика[7] и Оригена[90]. Юстин нападает на посвященных в таинства Митры, утверждая, что они «подстрекаемы дьяволом, когда принимают посвящение в месте, называемом ими *spelleum* ("пещера")»[91]. Этот выпад доказывает, что уже во втором веке христиане видели связь между *spelleum* поклонников Митры и Вифлеемской пещерой.

Но вернемся к Звезде и свету, сиявшему над пещерой, которые играли столь большую роль в христианских верованиях и иконографии. Монере де Виллар, а вслед за ним Виденгрен показали, что этот мотив имеет, скорее всего, иранское происхождение. В Протоевангелии (XIX, 2) говорится о слепящем свете, наполнившем Вифлеемскую пещеру. Когда свет померк, явился Младенец Иисус[8*]. Тем самым утверждается, что Свет единосущен Христу — или же является одной из его манифестаций.

Анонимный автор «Opus imperfectum in Matthaem»[9] (Patr. Gr., LVII, col. 637 — 638) обогащает легенду новыми деталями, которые, видимо, также имеют иранское происхождение. Согласно его рассказу, двенадцать волхвов жили у подножия Горы Победы. Они знали тайное пророчество Сифа[10] о пришествии Мессии, и каждый год всходили они на вершину горы, где была пещера, подле которой бил родник и росли деревья. Там, в тиши, возносили они хвалы Богу и славили Господа три дня, ожидая появления звезды. И однажды звезда взошла, и походила она на младенца; младенец повелел им идти в Иудею. Следуя за звездой, волхвы отправились в путь и шли два года. И, вернувшись домой, поведали они о чуде, которому были свидетелями, а когда после Воскресения Христова апостол Фома пришел в те земли, приняли от него крещение *{Monneret de Villard,* с. 22 и сл.)[92].

См на эту тему: *Widengren G.* Iranish-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit. –Arbeitsgemeinschaft fur Forschung der Landes Nordrhein Westfalen. Heft 70. - Cologne and Opladen, 1960. S. 62 ss. Статья анализирует мифо-ритуальную драму, в основе которой, вне всякого сомнения, лежит культ Митры.

Русский перевод см.: Апокрифы древних христиан. — М., 1989. С. 124 — 125. *(Примеч. перев.)*

Monneret de Villard Ugo. Le leggende Orientali sui Magi evangelici. P. 63.

[91] *Justin le Martyr.* Dialogue avec Tryphon. Ch. LXXVIII, etc. Цитируется по: *Monneret de Villard.* P. 63.

Изложения этой и ряда других персидских легенд о рождении Христа можно найти на русском языке, см: *Фулканелли.* Тайны готических соборов. — М., 1996. С. 50 - 54. *(Примеч. перев.)*

Вновь мы встречаемся с этой легендой в «Хрониках Зукнина», сирийском тексте, авторство которого долгое время приписывалось Псевдо-Дионисию из Телл Магре" . Здесь легенда обрастает новыми подробностями. Датированы «Хроники Зукнина» 774 — 775 г., но их прототип (как и прототип «Opus imperfectum»), несомненно, старше конца шестого века *[Monneret de Villard*, с. 52). Ниже мы приводим краткий пересказ фрагментов этого текста, имеющих отношение к нашим разысканиям. Записав все, что было открыто ему Адамом о пришествии Мессии, Сиф сокрыл рукопись в Сокровенной Пещере Таинств. Посвятив сыновей в суть этих таинств, он повелел им каждый месяц подниматься на гору и навещать пещеру. Двенадцать «Мудрых царей» из страны Шир, «Цари и сыновья царей», ревностно исполняли этот ритуал, ожидая, покуда сбудется пророчество Адама. Однажды, взойдя на гору, они увидели невыразимо яркий световой столп, увенчанный звездой, чей свет был ярче света тысячи солнц. И Звезда вошла в Сокровенную Пещеру, озарив ее светом. Цари услышали голос, приглашавший их внутрь, и когда они вошли, то яркий свет ослепил их, и упали они на колени, и молились. Но свет стал меркнуть и со временем принял форму смиренного человека небольшого роста, который сказал, что он послан Отцом Небесным. И он повелел им взять сокровища, что были спрятаны в пещере их предшественниками, и направиться с ними в Галилею. Идя за светом, Цари пришли в Вифлеем и нашли там пещеру, во всем подобную Сокровенной Пещере на горе. Повторилось то же самое чудо: столп света и сияющая над ним звезда, скрывшаяся затем в пещере. Потом они услышали голос, приглашавший их войти. И увидели они тогда Младенца во славе, и сняли перед ним свои короны, и положили у ног Его. Иисус же приветствовал их как «Сынов Востока, где властвует Свет», «достойных видеть Свет изначальный и вечный» Все это время пещера была ярко освещена изнутри. Младенец, «Сын Света», долго беседовал с ними, называя их «получившими Свет и достойными совершенного Света». Затем Цари отправились в обратный путь. И на первой сгоянке, когда вкушали они пищу, им опять предстал свет. Один из них увидел «великий Свет, подобного которому нет в мире», другой — «звезду, что ярче Солнца», и т. д. И, вернувшись в свое царство, поведали они все, что было им явлено. Когда же пришел в Шир апостол Иуда Фома, проповедуя веру, Цари крестились, и тогда Дитя Света вновь сошло с Небес и говорило с ними[93].

В этом неуклюжем и многословном рассказе выделим мотивы, непосредственно относящиеся к нашей теме: (1) преобладание световых манифестаций (Столп Света, Звезда, сияющий Младенец, сле-

Итальянский перевод, выполненный G. Levi Delia Vida, см.: *Monneret de Villard Ugo.* Le leggende Orientali sui Magi evangelici. P. 27 — 49; латинский перевод, выполненный J.-B. Cabot: Chronicon Pseudodionysianum vulgo dictum. — Scriptores Syri. Ser. III. Vol. I. - Louvain, 1949. P. 45 - 70.

пящий свет и т. д.), которые связаны с представлением о Христе как несказанном Свете; (2) Рождество в пещере; (3) название страны именуемой в «Хронике» Шир и являющееся искаженным «Шиз» — названием места рождения Заратустры;[94] поэтому «Гора Победы» расположена в центре земли Шиз[95] и, (4) видимо, является подобием иранской Мировой Горы, Хара Барзаити — *Axis Mundi*[12*], соединяющей Небо и Землю[96]. Так как это «Центр Мира», то именно здесь и скрывает Сиф пророчество о приходе Мессии, а звезда возвещает о рождении Владыки Мира — Спасителя. В иранской традиции *хварна*, сияющая над священной горой, — знак, возвещающий о Саошьянте, чудесном рождении Избавителя из рода Заратустры[13*]. Заметим в конце, что периодические восхождения на Гору Победы также несут символическую нагрузку: так как эта Гора является «Центром Мира», именно здесь должен сперва явиться эсхатологический Свет.

Все эти элементы являются неотъемлемой частью великого синкретического мифа о Владыке Мира — Избавителе, сильно измененного под персидским влиянием. В том или ином виде этот миф, вне всякого сомнения, в свою очередь повлиял на иудаизм и христианство. Однако некоторые из связанных с ним представлений гораздо старше, чем культ Митры и ирано-семитский синкретизм. Приведем лишь один пример: в соответствии с иудейской традицией Мессия должен явиться на вершине Горы[97].

Здесь этот образ, очевидно, является развитием комплекса идей, связанных с божественной горой — Сионом, расположенной на «севере» (ср., например, Псалом 49, 2)[98], — мы находим его уже среди населения Ханаана[14*], а также у вавилонян[99]. Ближневосточные религии древности создали свои мифоритуальные драмы из следующих элементов, более или менее их систематизировав: мировая Гора — «Рай» — Дворец Верховного Бога или место рождения Владыки Мира (Спасителя) — Спасение мира (восстановление космической гармонии), связанное с воцарением нового Царя Мира. Что касается предмета наших исследований, то можно утверждать, что в иранской версии рождества Космократора[16] — Избавителя существенное место занимали образы Света, Звезды и Пещеры, и именно их позаимствовало и разработало «народное христианство».

[94] *Widengren G.* Op. cit. P. 79.

[95] *Ringbom L. I.* Craltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter. - Stockholm, 1951. S. 243 ss.

[96] Об этой символике см.: The Myth of the Eternal Return. P. 12 - 13; Images and Symbols. P. 51 ff; Centre du Monde, Temple, Maison. — Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux. — Rome, 1957. P. 57— 82.

[97] См.: *Riesenfeld Harold.* Jesus transfigure. - Lund, 1941. P. 221 ff.

[98] С Сиона, который есть верх красоты, является Бог.

[99] В Угарите почиталась гора Сапан или Ваал Сапан, на которой Ваал воздвиг свой трон, став царем богов и людей.

Ветхий Завет и иудаизм

У нас нет возможности подробно остановиться на религиозных оценках света и различных опытах люминофании в иудаизме, синкретических религиях эллинистической эпохи, гностицизме и христианстве. Дело не только в том, что объект исследований необъятен и не поддается изложению в виде реферата или краткого обзора, но необходимо учесть и тот факт, что он достаточно подробно изучен многими исследователями. Ограничимся тем, что в связи с ветхозаветной проблематикой отошлем читателей к книге: *Aalen Sverre.* Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus (Oslo, 1951);[100] о Филоне Александрийском[1] и мистическом опыте божественной люминофании в эллинистическом иудаизме см. труд: *Erwin Goodenough.* By Light, Light. The Mystical Gospel of Hellenistic Judaism (New Haven, 1935); о символике света в эпоху заката античной цивилизации: *R. Bultmann.* Geschichte der Lichtsymbolik im Alterum;[101] о Хануке[2*], еврейском празднике света, смотри последние исследования О.-С. Ранкина, Дж. Моргенстерна и Р.-Дж. Цви. Вербловски;[102] если мы упомянем еще и исследования Ф. И. Дёглер, посвященные символике Света Христова и Солнца Спасения *(Lumen Christi et Sol Salutis)* [103], то все равно список будет далеко не полным. Мы затрагиваем чрезвычайно сложный комплекс религиозной проблематики, и здесь, сравнивая символы и переживания, связанные с люминофанией, следует проводить самые тонкие разграничения. Необходимо учесть как культурную неповторимость и эволюцию соответствующих религий в разных направлениях, так и их взаимовлияние и синкретизм.

Попытки охватить эту проблему в целом бесполезны, так что удовлетворимся лишь рядом замечаний. Необходимо отметить, что

См. также: *Gierlich A. M.* Der Lichtgedanke in den Psalmen. Eine terminologisch-exegetische Studie. — Freiburger Theologishe Studien. Hefte 56. — Freiburg in Berisgau, 1940.

[101] Philologus. XCVII, 1946. P. 1 ff.

[102] *Rankin 0. S.* The Origins of the Festival of Hanukkah, The Jewish New Age Festival. — Edinburg, 1930; Id, The Festival of Hanukkah. — The Labyrinth. Ed. by S. H. Hooke. - L., 1935. P. 159 - 209; *Morgenstern J.* The Chanukkah Festival of the Calendar of Ancient Israel. - Hebrew Union College Annual. XX, 1947. P. 1 ff; *Werblowsky R. J. Zwi.* Hanouca et Noël ou Judaisme et Christianisme — RHR. January — March, 1954. P. 30 - 68. См. также: *Aalen Sverre.* Die Begriffe «Licht». S. 130 ss.

[103] *Dogler F. J.* Sol Salutis. Münster i. W., 1920; *F. J. Dogler.* Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Licht-Segen in Anuke und Christentum. Die Deo gratis Lampen von Selinunt in Sizilien und Curcul in Numidien. — Antike und Chnstentum. V, 1936. S. 1 — 43; см. также: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze: eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgolobnis. — Liturgiegeschichtliche Forschungen. II. — Münster, 1918. См. также: *Rahner H.* Das christliche Mysterium von Sonne und Mond. — Eranos-Jahrbuch, 1943. Vol. X. P. 305 — 404; особенно с. 352 и сл; *Widengren G.* Iranisch-semitische Kulturbegegnung. S. 56 ss.

для ветхозаветной традиции Свет не тождествен Богу и не является одним из атрибутов божественности: он сотворен Яхве и отличен от света Солнца, которое создано лишь на четвертый день[104]. Точно так же невозможна «дуалистическая» интерпретация борьбы Яхве с Тьмой и изначальным Океаном. Тьма, как и Воды и Дракон, действительно символизируют силы Хаоса — и Яхве, творя Космос, действительно обуздывает их и кладет им предел. Больше того, Тьма ассоциируется в Ветхом Завете исключительно с Океаном и Драконом-Левиафаном[1] и во многих контекстах отождествляется с ними[105]. Но Тьма не враждебна Богу, как, скажем, в иранской мифологии. Величайшее отличие Ветхого Завета от канонических текстов других религий состоит в том, что Яхве абсолютно трансцендентен по отношению к космосу. В иудаизме свет освящается не потому что в силу своей природы он выступает аналогом Духа и духовной жизни, а потому, что сотворен Богом. По Филону Александрийскому, свет соответствует Духу, но это свойство присуще ему лишь потому, что свет является эманацией Бога[1]*.

Крещение и Преображение

Сходные теологические[1]" положения характерны и для двух других теологических религий: христианства и ислама. Но поскольку нас интересует не теология, а непосредственный опыт переживания люминофании, рассмотрим, какую ценность придавали ему раннехристианские авторы. Один из ключевых эпизодов христианской мистерии — Преображение Христа — связан с манифестацией божественного света. Не менее важную роль свет играет в одном из главных христианских таинств — крещении.

Символика крещения чрезвычайно сложна и многозначна, но элементы, связанные с пламенем и озарением светом, играют в ней едва ли не главную роль. Юстин, Григорий Назианзин и другие Отцы Церкви называли крещение «просвещением» (греч. *photismos*), при этом они основывались на двух высказываниях апостола Павла в Послании к евреям (6, 4; 10, 32), когда он называет посвященных в христианские таинства, т. е. принявших крещение (а именно такое истолкование дает нам сирийский перевод), — *photisthentes* — «просвещенные». Уже во втором веке Юстин (Dial., 88) упоминает легенду, утверждающую, что во время крещения Христа «над Иор-

[104] См.: *May H. G.* The Creation of Light in Genesis, I, 3 - 5. -Journal of Biblical Literature. Vol. 58, 1939. P. 203 ff. Особый интерес представляет публикация: *Aalen Sverre.* Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament. S. 14 ss.

[3] *Aalen S.* S. 12 ss.; оспаривается Gunkel.

Ср.: *Goodenough E. R.* By Light, Light. P. 7 ff. О мистической встрече с «Божественным светом» (который Филон Александрийский считает тождественным Богу) см.: там же, с. 146 и сл., 166 и сл.

даном взметнулось пламя»[107]. Представления о крещении огнем стали ядром своеобразного комплекса верований, символов и обрядов[108]. В виде пламени представляют Святой Дух; сошествие Его на апостолов в иконографии изображается в виде языков пламени. Таким образом, уже на раннем этапе развития христианства была разработана доктрина, утверждающая, что духовное совершенство, святость связаны не только с созерцанием Христа в теле Славы, явленного духовному взору святого, но и с внешними проявлениями: от святого исходит свет или же лик его сияет подобно пламени.

Другой источник этих представлений — таинство Преображения Господня на Горе[109] (позже отождествленной с горой Фавор[3*]). Так как каждое деяние Иисуса — парадигматический пример для христианина, таинство Преображения формирует трансцендентную модель духовного совершенства. Путем подражания Христу святой, божественной милостью, достигает преображения уже в этой земной жизни; по крайней мере, именно так Восточная церковь понимает таинство, свершившееся на горе Фавор. Хотя парадигму всей христианской мистики и теологии божественного Света задает именно Преображение, весьма интересно проследить, что предпосылки этих представлений восходят к иудаизму.

Гаральд Ризенфельд в своей книге «Иисус преображенный» (Lund, 1947) показал, что таинство Преображения теснейшим образом связано с представлениями, характерными для иудаизма. Ряд интерпретаций автора, особенно те, которые затрагивают культурные аспекты царского достоинства у евреев, требуют серьезного обсуждения. Но это не касается непосредственно предмета наших исследований. Ниже намечены некоторые важные моменты, указывающие на то, что описания Преображения связаны с рядом концепций, разработанных в иудаизме. (1) Идея света соотносится с представлением о «Славе» Господней:[6] встреча с Яхве есть вхождение в Свет Славы; (2) от сотворения Адам был наделен лучезарностью, но грехопадение привело к тому, что он утратил свою Славу; (3) Мессия придет в свете Славы, сияя как Солнце, ибо Мессия есть Свет и приносит Свет; (4) с наступлением Царства засияют лица, ибо Свет — знамение будущего Царства, т. е. обновленного мира; (5) когда Моисей сошел с горы Синай (Исх., 34, 29), лик его сиял столь ярко, что Аарон и народ испугались[110].

[107] Ср.: *Usenet H.* Das Weihnachtsfest. - Bonn, 1911. S. 62 ss.

[108] См.: *Edsman C. M.* Le Baptême de feu. - Uppsala; Lpz., 1940. P. 182 ff.

В Евангелии говорится о «высокой горе» (Матф. 17, 14; Марк. 9, 2). Упоминания горы Фавор см: Кн. Судей, 4, 6 и сл.; Пс. 90, 12; «Евангелие евреев» (*Hennecke*, с. 54). Более поздние упоминания о Фаворе (у Симеона, у исихастов и др.) см. в статье: *Pulver Max.* Die Lichterfahung im Johannes Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche. — Eranos-Jahrbuch. 1944. Vol. X. S. 288 ss.

[110] *Riesenfeld H.* Jesus transfigure. P. 98 ff., 110 ff., etc.

Важно ясно обозначить этот ветхозаветный и мессианский контекст Преображения Христова, ибо тогда станут яснее исторические корни раннего христианства. Однако при более тесном знакомстве с материалом становится ясно, что ветхозаветная и мессианская идеология, стоящая за чудом на горе Фавор, являясь исторической частью религиозного опыта Израиля и в какой-то мере первичного религиозного опыта всего ближневосточного региона, отнюдь не является чем-то совершенно чуждым другим религиям. Так, мы видели, что свет как парадигматическое проявление божественности — общее место индийской теологии. В иранском и индо-тибетском мифе о Человеке-Свете легко увидеть параллель к легенде о светозарном Адаме; а сияние, исходящее от достигших духовного совершенства или удостоившихся милости зреть божество, — мотив, крайне типичный для Индии.

Следует пояснить, что речь идет не о четком соответствии или какой-либо идентичности содержания религий или идеологических формулировок, но — о сходстве, подобии, совпадении. В конечном итоге все зависит от того, какая метафизическая или теологическая ценность приписывается мистическому переживанию люминофании; однако мы тут же видим, что даже внутри одной религии — христианства — оценка такого опыта может быть весьма разной и противоречивой. Тем не менее необходимо отметить связь и совпадение между образами, символами и даже идеологиями азиатских религий и всем духовным строем столь громко заявившего о себе монотеистического иудаизма и вышедшего из его недр христианства. Это подводит нас к предположению, что кроме некоторой общности на уровне мистического опыта прослеживается также совпадение образного ряда и символических рядов, используемых для выражения мистического опыта. Что касается различий и расхождений, то они проявляются там, где мистический опыт осмысляется на концептуальном уровне.

«Пламенеющие» монахи

К этой проблеме мы еще вернемся в заключении. Пока же перейдем к анализу фактов, оставив в стороне образные описания мистического Света, встречающиеся в раннехристианской литературе и патристике[1] . Как и в случае с другими религиями, нас интересуют в первую очередь две группы фактов: субъективный опыт переживания люминофании и объективные феномены — т. е. объективный свет, наблюдавшийся свидетелями. Если крещение «просвещает»; если Святой Дух зрительно предстает в виде пламени; если Свет Преображения, виденный апостолами на Фаворе, является зримой формой божественности Христа, тогда совершенная христианская мистическая жизнь логично должна открывать себя в световых феноменах. Египетские отцы пустынники считали сияние одним из важнейших признаков святости. Монах, читаем мы в «Книге кущ» >

«сияет светом милосердия»[111]. Авва Иосиф утверждал, что нельзя быть монахом, если не сделаешься весь как огонь пылающий. Как-то один из братьев пришел к авве Арсению, несшему подвиг в пустыне, и, глянув в оконце его кельи, увидел, что тот «подобен огню» [12]. Особенно часто сияние исходит от монаха во время молитвы. Так, келья аввы Писентия наполнялась светом, когда он молился из самой глубины сердца[113]. Над тем местом, где молился монах, был виден стоящий столп света. В аскетической литературе того времени говорится, что достигшие совершенства становятся как столп огненный, — и мы поймем истинное значение этого образа, если вспомним описания теофании или явления Христа в виде колонны пламени, встречающиеся в гностической и аскетической литературе. Однажды авва Иосиф простер руку к Небу и пальцы его стали языками огня. Обернувшись к одному из монахов, он сказал: «Если ты хочешь, то сможешь весь стать подобным пламени»[114].

В «Житии святого Саввы» Кирилл Скифопольский сообщает, что Юстиниан (в 350 г.) увидел «милость Господню, почиющую на голове старика (Савве было за девяносто)[3]* в виде пламенеющего света в форме короны, что сияла ярче солнца»[115]. Когда авва Сисой лежал при смерти и сидели у одра его братья, они видели, что «лицо его начало сиять, как солнце. И сказал он: "Вот приближается авва Антоний"[4]*. И немного спустя сказал: "Вот приближаются пророки", — и свет лица его засиял ярче. И спустя какое-то время сказал еще: "Вот апостолы"[116], — и ярче засияло его лицо. И отдал авва Сисой дух свой, и был он подобен вспышке света».

Вряд ли необходимо умножать эти примеры. Добавим лишь в заключение, что секта мессалиан[5]* столь далеко зашла в возвеличивании мистического света, что степень духовного совершенства определялась у них способностью созерцать в видении Иерусалим, город света, или Господа во славе. Для мессалиан конечной целью было экстатическое единение души со световым телом Христа. Это крайнее учение не могло не насторожить официальных теологов, восставших против переживания люминофании.

Палама и Фаворский свет

В четырнадцатом веке калабрийский монах Варлаам[1] выступил против афонских исихастов, обвинив их в мессалианской ереси. По-

[111] *Budge Wallis*. The Book of Paradise. Vol. I - II. - L., 1904. P. 1009; *Edsman C. M.* Le baptême de feu. P. 155.

[112] P.G. Vol. LXV, col. 229 C (ср. *Budge,* p. 950, № 440; *Edsman,* p. 156); P.G. Vol. LXV, col. 95 C (*Budge,* p. 798, № 611; *Edsman*. Ibid).

C. M. Edsman. Le baptême de feu. P. 162.

[114] Ibid. P. 157, 159 ff.

[115] *Sabae S.* Ed. E. Schwartz. P. 173;/ *Lemaiter.* Dictionnaire de Spiritualite, 1932. Col 1850.

[116] P.G., 65, 396bc; *Lemaiter J.* Ibid.

водом для обвинения послужили утверждения афонских старцев что они созерцают несотворенный свет. Сам о том не подозревая Варлаам оказал величайшую услугу православной мистической теологии. Ибо атака Варлаама заставила Григория Паламу, архиепископа Фессалоникского — одного из величайших теологов, — выступить с защитой афонского исихазма на Константинопольском Соборе (1341) и разработать мистическую теологию Фаворского света"'.

Паламе не составило труда показать, что Священное Писание изобилует упоминаниями божественного света и Славы Господней, при этом Сам Господь назван Светом. Больше того, он привлекает множество примеров из мистической и аскетической литературы, от Отцов-пустынников до Симеона Нового Богослова[2"], чтобы доказать, что обожение Святым Духом и зримое проявление Благодати отмечены видением нетварного Света или эманацией света. «Для Паламы, — пишет Владимир Лосский, — божественный свет является необходимым предварительным условием мистического опыта. Он есть зримая форма божественного и тех сил, с помощью которых Господь обращается к достигшим чистоты сердца и открывается им»"[8]. Этот божественный и обожествляющий свет есть Благодать. Преображение Иисуса, несомненно, составляет центральное таинство теологии Паламы. Весь его спор с Варлаамом идет, в сущности, вокруг одного: имел ли Фаворский свет тварную или нетварную природу. Большинство Отцов Церкви считало, что свет, явленный апостолам, был нетварным и божественным, и Палама отталкивается от их рассуждений, развивая свою точку зрения[119]. Для него этот Свет в силу своей природы является проявлением, неразлучно присущим Богу, он существовал до начала времен и сотворения мира и неоднократно был явлен во время ветхозаветных теофаний. И на горе Фавор изменения коснулись не Христа, но апостолов; они, удостоившись благодати, увидели Христа в Его истинном облике и были ослеплены божественным светом. Адам способен был видеть этот свет до грехопадения, и способность эта восстановится в эсхатологическом будущем. Иными словами, восприятие Бога в Его нетварном свете связано с полнотой и совершенством, которыми человек обладал изначально и которые обретет в конце времен, с доисторическим раем и пределом (греч. *eshaton*), который положит конец истории . Но те, кто достойны Царствия Божиего, обретают радость видения нетварного Света здесь и сейчас, подобно апостолам на горе Фавор.

См.: *Григорий Палама.* Триады в защиту священно безмолвствующих. — М., 1995. *(Примеч. перев.)*

Lossky Vladimir. La Théologie de la Lumière chez saint Gregoire Palamas de Thessalonique. — Dieu Vivant. I, 1945. P. 107. Ср. у того же автора: Essai sur la théologie de l'Eglise d'Orient. — P., 1944; особо отметим с. 214 и сл. См. также: *Meyendorf J.* Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. — P., 1959. P. 88 ff.

[119] *Lossky Vladimir.* La Théologie de la Lumiere. P. 110 ff.

Помимо этого, развивая традиции египетских пустынников, Палама утверждает, что созерцание нетварного Света сопровождается свечением самого созерцающего. «Тот, кому уделено от божественной энергии... сам становится неким светом; он соединяется со Светом и через то ясно видит все, сокрытое от тех, кто не удостоился этой благодати» .

В основном Палама опирается на мистический опыт Симеона Нового Богослова. «Житие» Симеона, написанное Никитой Стифатом[47], сообщает ряд подробностей, касающихся этого опыта. «Как-то ночью, когда он молился и его очистившиеся помыслы пребывали в единстве с изначальным Разумом, увидел он свет в небе, и излил тот свет на него свои лучи — свет великий и чистый, озарявший все вокруг и сиявший ярко как днем. И озарил свет его, и казалось ему, будто все то здание, где была келья его, исчезло, в мгновение ока обратившись в ничто, а сам он воспарил в воздух и потерял всякую память о телесной своей оболочке». О другом случае сообщается следующее: «свет, подобный утреннему, воссиял с небес... и рос он, и делался ярче и ярче, и почувствовал Симеон, будто духом и телом покинул он этот мир. Свет же продолжал сиять и делаться ярче, покуда не стал как солнце полуденное, над ним сияющее, — и тогда увидел он себя в центре того сияния, и сладость, объявшая его тело, наполнила его слезами и радостью. И видел он, как невероятным образом свет воссоединился с его плотью и постепенно наполнил все члены. Он видел, как в конце концов свет объял его тело, сердце и чрево, и исполнилось все тело светом, так что преобразилось всецело и стало огнем и пламенем; и как прежде распались очертания дома, так теперь утратил он всякое осознание формы, объема и облика своего, и положения своего в пространстве» [21].

Православная Церковь вплоть до настоящего времени придерживается этого учения. Приведу в качестве примера знаменитый случай Серафима Саровского[?], жившего в начале девятнадцатого столетия. Ученик, позже опубликовавший «Откровения» старца, сообщает, что однажды он видел отца Серафима, окруженного столь ярким светом, что на него невозможно было смотреть. «Я не могу глядеть на тебя, Отче, — воскликнул он, — очи твои подобны вспышке молнии, лик твой ярче солнца, так что моим глазам больно на тебя смотреть». Тогда св. Серафим начал молиться — и ученик смог поднять глаза и взглянуть на него. «Я глянул — и страх Божий объял меня. Представьте лик человека, говорящего с Вами из центра солнечного диска, из яркости его сияющих полуденных лучей. Вы видите его шевелящиеся губы, меняющееся выражение его глаз, слышите

Sermon pour la fete de la Presentation au Temple de la Sainte Vierge. Transl. by Lossky. - La Theologie. P. 110.

[121] Vive de Symeon le Nouveau Theologien. № 5. P. 8 - 10; № 69. P. 94 - 95. Текст цит. по: *Lemaitre J.* Dictionnaire, col. 1857, 1853.

его голос, чувствуете его руку на своем плече, но не видите ни ее, ни тела говорящего — а видите лишь сияющий свет, заливающий все на много ярдов вокруг, освещающий своими лучами заснеженное поле и хлопья снега, падающие с неба»[122]. Было бы чрезвычайно интересно сопоставить это описание, сделанное духовным учеником Серафима Саровского, с описанием явления Арджуне Кришны в XI главе «Махабхараты».

Напомним также, что Шри Рамакришна[6*], современник Серафима Саровского, иногда представал окруженный сиянием или языками пламени. «Его высокая фигура выглядела еще выше и светилась, как тела во сне. Темная кожа Рамакришны будто бы отдавала свет, приобретая сложный и необычный оттенок... Эти яркие цвета сливались с сиянием его тела, так что казалось, будто он окружен языками пламени»[123].

Мистика света

Всякое феноменологическое исследование, предметом которого избрана мистика света, так или иначе должно коснуться таких фактов, как ослепление апостола Павла на дороге в Дамаск[1], опыты люминофаний, описанные св. Иоанном Креста[2*], загадочный «талисман» Паскаля:[3*] клочок бумаги, на котором крупными буквами написано «Огонь», экстаз Якоба Бёме, когда случайный взгляд на отражение солнца в блюде привел к интеллектуальному озарению, в результате которого, как считал сам Бёме[4*], ему стали внятны все тайны мироздания; напомним и ряд менее известных случаев: историю праведной Серафины де Дио, монахини кармелитского монастыря[5*] на Капри (ум. 1699), чье лицо во время молитвы или после причастия было подобно огню, а глаза сияли пламенем;[124] или историю несчастного отца Сюрена, который, перенеся столь многие страдания от луденских дьяволов[6*], познал несколько часов наслаждения красотой и покоем: гуляя однажды в саду, он увидел, как «солнечный свет разгорается ярче обычного, становясь все сильнее и сильней, но не утрачивая при этом своей мягкости и не причиняя боли глазам», так что ему *казалось*, будто он «идет в раю»[125]. Не менее важны световые видения, через которые проходят мусульманские мистики во время отправления *зикра;*[7] семь «цветных огней» последовательно являются внутреннему взору суфия на стадии *зикра,*

Revelation de Saint Séraphim de Sarov. По фрагментам, представленным в работе: *Lossky.* La Théologie. P. 112— 113. О сиянии, исходящем от святых, см. подборку фактов: *Leroy O.* La Splendeur corporelle des saints. — P., 1936.

[123] *Saradananda.* Sri Ramakrishna, the Great Master. Ed. 1952. P. 829. Адаптация автора.

[4] *Summers Montague.* The Physical Phenomena of Mysticism. — L., 1950. P. 71.

[125] См.: *Huxley Aldous.* The Devils of Loudun. - L., 1952. P. 305.

совершающегося в сердце [126], а при достижении глубочайшей сосредоточенности суфий достигает видения струящегося светового потока — негаснущего божественного света[12].

Опыт переживания спонтанной люминофании

Здесь пора остановиться и перестать приводить новые и новые примеры люминофании, связанной с религиозными переживаниями. Тем не менее мне бы хотелось рассмотреть еще несколько случаев люминофании, через которую прошли лица, далекие от теологии и мистики и совершенно несведущие в этих областях. Фактически мы возвращаемся на духовный уровень того американского торговца, рассказом о котором мы начали нашу книгу. Один из наиболее поучительных случаев такого рода— история доктора Р.-М. Бьюка (1837 — 1902), одного из самых известных канадских психиатров того времени. Он заведовал кафедрой нервных и психических болезней Западного университета, Онтарио, и в 1890 г. был избран президентом Американской медико-психологической ассоциации. В возрасте 35 лет он прошел через весьма своеобразное переживание, полностью изменившее его представления о жизни. Незадолго до смерти он опубликовал труд «Космическое сознание», названный Уильямом Джеймсом[1] «важным вкладом в психологию». Д-р Бьюк верил, что некоторые люди способны достигать более высокого, по сравнению с обычным, уровня сознания, который он назвал «космическое сознание». По его мнению, достижение этого состояния подтверждается в первую очередь переживанием субъективной люминофании. В книге собрано множество свидетельств люминофании начиная от истории Будды и обращения апостола Павла до опыта его современников. Анализ и предлагаемые автором истолкования встреч со светом не представляют особого интереса, но книга ценна собранным в ней документальным материалом: Бьюк приводит множество историй современников, собранных им лично и нигде более не опубликованных.

Gardet Louis. La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane. — Revue Thomiste. 1952. P. 641 - 679; 1953. P. 197 - 213. Особенно важны сведения, представленные на с. 669 в книжке альманаха за 1952 г. О «семи световых оболочках», см.: *Massingnon L.* Recueil de textes inedits concernant la mystique en pays d'Islam. — P., 1929. P. 143, а также примеч. I, посвященное Ала ад-Даула Симнани[8], ум. 1336, писателю-мистику и предшественнику нынешних «глав орденов», предложившему четкую классификацию «цветных огней, созерцаемых в экстазе при повторении различных фаз *зикра*».

«Огни *зикра* никогда не гаснут, и свет их никогда не блекнет... Ты всегда будешь видеть, как одни из них восходят, другие же нисходят; эти огни вокруг тебя ярки, горячи и пламенны» (Ибн Ата Аллах, цит. по: *Gardet.* La mention. P. 77). «Эффекты на этой стадии *зикра* можно сравнить с великим осиянием византийской традиции. Тем не менее следует заметить глубочайшую разницу, существующую в концептуальной картине» *[Gardet.* Ibid.).

Вот как д-р Бьюк в третьем лице описывает свой опыт люминофании, случившейся ранней весной того года, когда ему исполнилось тридцать пять лет. Он и двое его друзей провели вечер за чтением стихов Водсворта, Шелли, Китса, Браунинга и столь любимого ими Уитмена[27]. Друзья распрощались за полночь, и доктор, наняв экипаж (дело происходило в Англии), отправился домой на другой конец города. «Он был в состоянии тихого, почти пассивного восторга. И вдруг — причем этого ничто не предвещало — он обнаружил, что окутан чем-то вроде пламенеющего облака. На мгновение он подумал о пожаре, случившемся в большом городе, но тут же понял, что источник этого света — внутри него самого. И тут же его охватило чувство восторга, безмерной радости, сопровождавшейся — или сменившейся — интеллектуальным озарением, которое невозможно описать. На мгновение в сознании вспыхнул свет Брахмана, подобный молнии, чтобы навсегда оставить после себя память о Небе... Он понимал и знал, что Космос не мертвая материя, но — живое Присутствие, что душа человеческая бессмертна... что в основе мира лежит то, что мы называем любовью, и нет ни одного живого существа, которое не обретет со временем счастья. За несколько секунд этого озарения он узнал больше, чем за многие месяцы и годы ученья, при этом ему открылось многое такое, что нельзя узнать, просто изучая мир по книгам и живя в нем»[128].

Доктор Бьюк добавляет, что за всю оставшуюся жизнь ему больше не довелось испытать ничего подобного. И вот к какому заключению он пришел: реализация космического сознания связана с ощущением погруженности в пламя или в алое облако, или, скорее, с ощущением, что это облако или алый свет наполняют мозг. Это ощущение сопровождается такими эмоциями, как радость, уверенность, переживание триумфа, чувство, что ты «спасен», и вместе с ними — сразу или мгновение спустя — приходит интеллектуальное просветление, описать которое невозможно. Лучше всего сравнить это моментальное озарение со вспышкой молнии в ночной темноте, когда вдруг перед путником предстает пейзаж, скрытый до этого за завесой мрака[129].

Этот опыт люминофании можно комментировать и комментировать. Мы позволим себе ограничиться лишь несколькими замечаниями: (1) внутренний свет первоначально воспринимается как пришедший извне; (2) лишь осознав субъективную природу этого света, д-р Бьюк испытал невыразимое счастье и пережил интеллектуальное озарение, которое он сравнивает с молнией, вспыхнувшей в мозгу; (3) это озарение полностью изменило его жизнь, возродив к духовной жизни. Типологически это озарение можно сравнить с озарением эскимосского шамана и, до определенного предела, с манифестацией

[128] *М. Виске*. The Cosmic Consciousness. P. 7 — 8.
[129] Ibid. P. 60-72.

атмана. Друг и поклонник Уитмена, д-р Бьюк говорит о «космическом сознании» и «сиянии Брахмана», но это — лишь его вторичные представления, порожденные мировоззрением автора. Характер этого опыта — преодоление личностного восприятия мироздания, отождествление принципа, лежащего в основе мироздания, с любовью скорее напоминает буддистский образ мышления. Юнгианский психоаналитик или католический теолог сказали бы, что перед нами реализация самости . Но, с нашей точки зрения, главное содержание этого опыта внутренней люминофании заключается в том, что, пройдя через него, д-р Бьюк проник в мир духа, о существовании которого до того он даже не подозревал, и эта встреча с трансцендентным стала для него тем моментом, с которого *incipit vita nova* («начинается новая жизнь»)[4]*.

Особый интерес представляет случай женщины, зашифрованной д-ром Бьюком под инициалами А. Дж. С. В детстве она упала и повредила позвоночник. Обладая красивым голосом, она много сил отдавала занятиям вокалом и мечтала стать певицей, однако физическая слабость была фактически непреодолимым препятствием на пути осуществления мечты. После свадьбы здоровье ее совсем пошатнулось, и, несмотря на все заботы врачей и домашних, она стала угасать на глазах. Боли в позвоночнике стали столь невыносимы, что невозможно было уснуть, и тогда домашние отправили ее в санаторий. Однако улучшение не наступало; она была готова покончить с собой и лишь ждала удобного случая, когда с ней произошло странное событие. Как-то, лежа в постели, она вдруг почувствовала, что на нее снизошел абсолютный покой. «Я забылась сном, чтобы через несколько часов проснуться и обнаружить, что вокруг меня струится поток света. Я заволновалась. И тогда мне послышалось, кто-то сказал: "Все хорошо, не беспокойся!" Эти слова повторялись вновь и вновь. Это был даже не голос — но я ясно и четко слышала слова... Мне казалось, я довольно долго пробыла в этом состоянии, покуда свет постепенно не померк и комната погрузилась во тьму».

После этой ночи здоровье ее быстро пошло на поправку. К ней вернулись силы, ясность сознания — но образ ее жизни совершенно переменился. Прежде она любила публичные развлечения; теперь она полюбила домашний покой и общение с немногими преданными друзьями. Она открыла в себе способности врачевателя; ей достаточно было прикоснуться рукой или заглянуть в глаза, как страдающие тяжелыми болями погружались в спокойный сон. Когда она впервые увидела свет, ей было двадцать четыре года. И за всю оставшуюся жизнь ей еще лишь дважды довелось встретиться с этим светом. Во время одной из этих люминофаний рядом был муж, и она спросила его, видит ли он что-нибудь, но получила отрицательный ответ. В автобиографических записках, присланных д-ру Бьюку, она признавалась, что не в силах выразить в словах открывшееся

ей «во время опыта люминофании и сразу после него... Это не укладывается в слова, может быть, слово гармония способно передать часть постигнутого мной тогда». «Осмысляя происшедшее, когда свет уже погас, — прибавляет она, — в сущности, всегда проходишь через одно и то же состояние: ты испытываешь интенсивное желание открыть людям их истинную сущность и помогать тем, кто ищет некое оправдание того, что они называют «этой жизнью», ищут что-то, ради чего стоило бы жить»[130].

В этом опыте люминофании хотелось бы подчеркнуть не только то, что он далек от какой-либо религиозности, но и его, так сказать, современную и «благотворительную» ориентированность. Свет не пугает, в нем нет ничего внушающего ужас, а почти человеческий голос сообщает не некие трансцендентные откровения, но просто-напросто призывает сохранять спокойствие. Быстрое, почти чудесное выздоровление становится, как и во многих других случаях, началом новой жизни, однако плоды этого второго рождения пожинаются не на духовном уровне, а реализуются в чисто человеческой активности: молодая женщина получает способности целителя, дар избавлять людей от бессонницы, а духовный результат озарения выражается в том, что у нее возникает желание помочь людям обрести в жизни некие ценности.

Свет и время

В своих «Размышлениях» У.-Л. Уильямхерст, наш современник, рассказывает о собственном опыте люминофании. Она произошла в деревенской церкви, во время пения *Te Deum* («Тебе, Бога, хвалим»). «Я бросил взгляд на проход рядом с моей скамьей, — пишет он, — и увидел, что из трещин каменного пола сочится какой-то голубоватый дымок. Присмотревшись, я увидел, что это даже не дым, но какая-то более тонкая и разреженная субстанция — мягкая, неосязаемая, светящаяся дымка фиолетового света, непохожая ни на одно физическое испарение. Полагая, что это всего лишь оптический эффект или обман зрения, я перевел взгляд чуть дальше — но увидел все ту же легкую дымку... Тут я осознал удивительную вещь: дымка простиралась за пределы здания, для нее словно не существовало преграды в виде стен и потолка. Более того, я мог видеть сквозь них пейзаж, простирающийся вокруг... Я смотрел как бы всем телом, а не одними только глазами. При всей интенсивности этого восприятия я не утратил ни физического контакта с моим окружением, ни ясности потока мыслей... Я чувствовал покой и радость — их невозможно выразить в словах. В следующее мгновение светящаяся голубая дымка окутала меня и все вокруг преобразилось в сияние славы, в несказанный свет... Золотой свет — ибо фиолетовая дымка казалась теперь лишь

[130] *Виске М.* The Cosmic Consciousness. P. 300 ff.

прикрывающей его вуалью, некой каймой — исходил от громадного сверкающего шара в центре... Но удивительней всего было то, что коридоры и волны света, расходившиеся от сияющего шара, и даже сама световая сфера в центре были заполнены живыми существами... единый связный организм заполнял все пространство, состоя из бесчисленных индивидуальных существований... больше того, мириады этих созданий вились в воздухе в церкви; они пребывали в постоянном движении, свободно проходя сквозь людей: наши тела вовсе не были для них препятствием... Эти небесные сонмы проходили сквозь прихожан, как ветер проходит сквозь кроны деревьев»[131].

Прервем здесь эту удивительную историю; дальнейшее ее содержание не столь важно для нашего исследования, так как касается, главным образом, феноменологии мистических переживаний. Описанный опыт уникален тем, что люминофания была не внезапной, а развертывалась во времени: автор описывает не спонтанное озарение, а говорит о голубоватой дымке, похожей на туман, преображающейся в фиолетовую тень, а потом — в слепящий золотой свет. Видение длилось, постепенно меняя свой характер. Вначале пространство заполнено фиолетовым светом, разливающимся во все стороны, и рассказчик говорит, что он мог видеть сквозь стены. После этого он испытал радость, которую «не выразить в словах», и, уже когда он достиг духовного равновесия и покоя, свет превратился в золотой и можно было видеть сияющую сферу и мириады духов.

За этим видением последовало другое переживание, когда, как говорит рассказчик, он перестал осознавать течение времени и утратил всякое представление о пространстве и наполняющих его формах, так что осталось лишь восприятие «бесконечного и вечного». «Мое сознание преодолело некий последний барьер и проникло в области несотворенного и бесформенного». Он утратил сознание окружающего его физического мира. Но этот восторг длился лишь несколько секунд: когда рассказчик вновь обрел свое «Я», пение *Te Deum* еще продолжалось. Быстрота перехода от одного восприятия к другому, от созерцания физического света к проникновению в чисто трансцендентный мир, что превыше времени и пространства, — самое удивительное в этом опыте. Он подобен стремительной мистической инициации, протекающей с максимально возможной скоростью.

Сходный, хотя и более краткий опыт описан Уорнером Алленом в книге «Мгновения вне времени» (1946); все происходившее с рассказчиком вместилось между двумя последовательными нотами Седьмой симфонии Бетховена, при этом сознание не зафиксировало разрыва в течении музыки. Вот описание Уорнера Аллена: «Я закрыл глаза и увидел серебристое сияние, которое оформилось в круг, причем центр его выделялся своей яркостью. Круг превратился

[131] *Wilmhurst W. L.* Contemplations. P. 142 ff. Цит. по: *Johnson R. C.* The Imprisoned Splendour. - L.; N. Y., 1953. P. 306 - 307.

в световой туннель, протянувшийся от некоего далекого солнца в сердцевине "Я". Тут же я почувствовал, как меня быстро и плавно втягивает в туннель. И покуда я двигался сквозь него, свет менялся от серебристого к золотому. При этом присутствовало ощущение, что туннель наполнен током некой силы, исходящей от бесконечного океана мощи, с другой стороны, я чувствовал, как душа моя наполняется миром и спокойствием. Свет становился ярче, но не слепил, и в нем не было ничего угрожающего... Я достиг точки, где время и движение замирали... Я был поглощен Светом Вселенной, поглощен Реальностью, пылающей как огонь, обладающий знанием самого себя, при этом я не перестал быть собой и сам по себе, я был подобен капле ртути, слившейся с Единым, и при этом сохранял свою отдельность от всего — так отдельна каждая песчинка в пустыне. Мир и покой превыше всякого понимания и пульсирующая энергия Творения были одним в этом центре, где противоположности примирены»[132].

Этот опыт в первую очередь интересен своим метафизическим характером; парадоксальным образом он объясняет, как можно одновременно существовать во Времени и вне его, свидетельствуя о своего рода *coincidentia oppositorum'* . Рассказчик говорит, что он осознавал свою самоидентичность, но при том чувствовал растворенность в едином, т. е., сохраняя личностное восприятие, был наделен трансцендентным сознанием: ему открылся центр Бытия, *Urgrund,* где примиряются все противоположности. Описание связывающего «Я» и дальнее Солнце светового туннеля, пройдя через который рассказчик и удостоился откровения, заслуживает отдельного анализа. Однако здесь я хотел бы перейти к другому описанию люминофании, которое крайне интересно в силу того, что рассказчик — не только внимательный наблюдатель, но и знающий ученый. Дж.Т.-М. Уайтмен, профессор математики в Кейптаунском университете, — человек достаточно разбирающийся в теологии и метафизике как Востока, так и Запада. Кроме того, его перу принадлежит ряд весьма серьезных исследований измененных состояний сознания, написанных на основе личного опыта[133].

[132] *Allen Warren.* The Timeless Moment. - L., 1946. P. 30 - 33. Цит. по: *Johnson R. C.* The Imprisoned Splendour. - L.; N. Y, 1953. P. 309 - 310. Крайне интересные описания опыта встречи с внутренним светом можно найти также: *Виске М.* Cosmic Counsciousness. P. 267 - 273; *Johnson R. C.* The Imprisoned Splendour. P. 302 (цитируется: *Payne and Bendit.* The Psychic Sence. — L., 1943. P. 183 — 184).

Так, им опубликована работа: «The process of Separation and Return in experiences fully "out of body"» (Proceedings, The Society for Physical Research. May 1956. P. 240 — 274). В ней Дж.-Т.-М. Уайтмен описывает некоторые из пережитых им состояний и предлагает свои комментарии к этим феноменам. Порой «отделение сознания от тела» было связано с опытом люминофании. В частности, он рассказывает, что когда в двадцатилетнем возрасте экспериментировал с

Ниже приводится описание люминофании, пережитой им в возрасте двадцати восьми лет. Лежа ночью без сна, он почувствовал, что покинул тело и вознесся вверх. «Все произошло мгновенно. Глаза мои были открыты. Надо мной, впереди, вокруг сияла Слава Архетипического Света — она пронизывала меня, и я сам был ею. Нельзя представить более истинного света, ибо этот Свет и дает всякому иному свету его сущность; то был не привычный материальный свет, но творческий свет самой жизни, источник которого — Любовь и Разум, и все живое создано из его субстанции. *(N.B.* Я опускаю ряд авторских комментариев, ибо они не имеют отношения к предмету наших исследований.)

Где-то далеко внизу на мгновение промелькнуло нечто, похожее на поверхность Земли. При этом мне вовсе не надо было опускать взгляд или поворачивать голову: я как бы видел все разом. Видение нашей планеты предстало лишь на мгновение — словно мне давалось понять, сколь далеко мой дух оторвался от Земли и приблизился к Солнцу.

Как описать источник этого света? Как определить направление, в котором он находился? Он был где-то сверху, впереди, однако речь шла не о геометрическом направлении, которое всего лишь относительно, а об абсолютном направлении, его архетипической сущности. Источником этого света были Жизнь и Истина, Исток всяких представлений о жизни и истине, — и однако этот источник был манифестирован в пространстве.

И тут внезапно, без какой-либо смены направления, свет обрел свой смысл, цель. То была Идея Двенадцати; речь идет не о "двенадцати", что поддается счету или исчислению, не о "двенадцати", которое дробится на части; Идея Двенадцати входит в наше представление о том, что есть число двенадцать; вместе с тем она непостижима для нас и принадлежит Божественному. Влекомый Светом... я достиг уровня архетипов и мне было явлено имя Бога Отца. Но тут мое понимание и повиновение Высшей воле начало рассеиваться, под

фосфором и во время опытов произошел несчастный случай, то «свет в комнате стал заметно ярче и приобрел качества, которые присущи ему разве что во сне: и тут же наступила глухота» (*Whiteman,* p. 248). Другой раз, во сне, отделившись от тела, он почувствовал, как некая сила перенесла его на весьма значительное расстояние, и его взору предстал величественный дворец или храм, из окна которого струился чрезвычайно яркий свет. Спустя несколько мгновений на него снизошло интеллектуальное озарение — при этом он чувствовал себя «завернутым» в свет еще более яркий. Другой сон приснился рассказчику в возрасте двадцати трех лет. Он видел себя покидающим тело и входящим в некий сад, «где свет был очень ярок» (p. 252). В другом видении, переживаемом в состоянии, близком ко сну, он преодолевал туннель и попадал в летний пейзаж, омытый светом (p. 254). При этом он испытал духовное откровение, ослепленный внезапной яркой вспышкой света (p. 259). Еще одно его переживание было связано с тем, что за обычным физическим светом он прозрел свет иного мира (p. 266).

натиском самости рассудок стал постепенно утрачивать ясность. На мгновение передо мной предстала Идея Семерки, но то был уже гораздо более низкий уровень восприятия, и трудно с определенностью сказать, было ли то объективное восприятие или плод моего воображения. В следующий момент ко мне уже вернулось сознание моего тела»'[134].

Я намеренно заканчиваю это исследование люминофании примером, в котором присутствует число двенадцать, уже встречавшееся нам в истории американского торговца. Рассказ Дж.-Г.-М. Уайтмена поражает точностью и обстоятельностью; из него не только видно, что автор — математик, но и то, что он весьма начитан в философии и теологии. И описание Света в этом рассказе, также как указание на его источник, который есть источник представлений о Жизни и Истине, заставляют задуматься о том, что невнятица и неясность, столь характерные для многих описаний люминофании, объясняются в первую очередь недостатком философской подготовки у тех, кто пытается облечь этот опыт в слова. Когда мы слышим, что опыт люминофании «невозможно описать», что он «превышает человеческое понимание», то эти формулы говорят не только о характере самого опыта, но и о недостатке философских знаний у того, кто его пережил. Однако последний приведенный нами пример еще в одном отношении разительно отличается от большинства современных описаний люминофании: профессор Уайтмен — верующий человек и философ. И поэтому встреча с Божественным Светом не была для него потрясением, переменившим всю его жизнь, как это случилось с доктором Бьюком; люминофания лишь углубила его веру и помогла обрести основания для философских построений.

Заключительные замечания

Мы рассмотрели различные случаи люминофании и связанные со светом представления, верования, концепции. При этом материалом наших исследований служил опыт, засвидетельствованный людьми, принадлежащими к самым различным культурам, исповедующими те или иные религии или же придерживающимися каких-то нерелигиозных идеологий[135]. Позволим же себе ответить на вопрос, в чем сходство и в чем различие этих переживаний. Прежде всего необходимо провести различие между субъективным переживанием озарения светом и объективным феноменом, засвидетельствованным сторонними наблюдателями. Для индийской, иранской и христианской традиции эти две категории опыта смешаны и перетекают одна в

[134] *Whiteman J. H. M.* The Mystic Life. - L., 1961. P. 35 - 36.

[135] Так, например, в небольшой книжке «Небо и Ад» (Heaven and Hell. — L.; N. Y., 1956) Олдос Хаксли рассматривает, какую роль играют чистые яркие цвета в видениях и художественной практике.

другую; причины того, что «механизм различения» в этих случаях «не работает», в принципе сходны: божественность (для Индии — Бытие) есть Свет или эманация света, а святые (в Индии) или те, кто достиг *unio mystica* («мистического единства»), наделены светозарностью («Бхагавадгита», бхакти[1], шаманизм).

Что касается морфологии субъективной люминофании, то она необычайно разнообразна. Тем не менее попытаемся выделить наиболее часто встречающиеся ее формы:

1. Свет может быть столь ослепителен, что окружающий мир просто-напросто исчезает; увидевший свет теряет зрение. Таков опыт встречи со Светом апостола Павла, ослепшего на дороге в Дамаск, многих святых, Арджуны в «Бхагавадгите».

2. Свет преображает мир, но не «заслоняет» его: люминофания переживается как созерцание очень интенсивного сверхъестественного света, сияющего в глубине материи, при этом предметы сохраняют свои формы и очертания. Это сияние подобно небесному Свету, и озаренный им мир предстает таким, каков он был в своем изначальном совершенстве, утрату которого иудео-христианская традиция связывает с падением Адама. Под данную категорию подпадает большинство люминофаний, переживаемых мистиками, принадлежат ли они конфессионально к христианству или какой-либо иной религии.

3. Так же близко к этому типу озарение, переживаемое эскимосским шаманом (*кавланек*), в результате которого он обретает способность видеть не только чрезвычайно далеко, но — видеть во всех направлениях, больше того — ему становится зримо присутствие духов, то есть открывается сама структура мироздания, изменяя восприятие и понимание мира. Следует отметить, что в ходе переживания такого озарения шаман проходит как бы через несколько различных Вселенных: Вселенную, структурно сходную с нашим привычным Мирозданием, однако несколько отличающуюся от него, — теперь нам не составляет труда понять суть этих отличий — и Вселенную, сама структура которой непостижима обычному сознанию в его бодрствующем состоянии. Следует также провести границу между мгновенным опытом внезапного озарения и иными типами люминофании, когда интенсивность света растет постепенно, и так же постепенно к человеку приходит покой, уверенность в бессмертии души или постижение сверхъестественного порядка вещей.

4. И наконец, необходимо разделить Свет, который воспринимается как свидетельство личного божественного Присутствия, и свет, свидетельствующий о внеличной святости: не важно, идет ли речь о священном характере Мироздания, Жизни, человека или реальности — т. е. в конечном итоге о святости Космоса как божественного творения.

Необходимо подчеркнуть, что, как бы естественно и с какой бы степенью интенсивности ни переживалась люминофания, так или

иначе в ней задействован религиозный опыт. Все рассматриваемые нами опыты люминофании имели одну общую черту: свидетель люминофании оказывался «вырван» из обычной Вселенной, из исторической ситуации и перенесен в качественно иную Вселенную, в совершенно иной, трансцендентный нашему мир — мир, где явлена святость. Описание структуры этого трансцендентного, пронизанного святостью мира варьируется от культуры к культуре и от региона к региону — мы достаточно акцентировали такого рода различия по ходу нашего исследования, чтобы у читателя не осталось каких-либо сомнений на этот счет. И все же во всех этих описаниях прослеживается один общий элемент: Вселенная, открывающаяся во время опыта люминофании, отлична от нашей Вселенной — или трансцендентна по отношению к ней — уже в силу того, что она духовна в своей основе, иначе говоря, она доступна лишь тем, для кого существование Духа — реальность. Несколько раз мы отмечали, что опыт люминофании радикально менял онтологическую картину мира тех, кто столкнулся со Светом, заставляя их прозреть и уверовать в существование мира Духа. В ходе истории человек тысячами различных путей восходил к Духу или убеждался в его существовании. Это очевидно. Да и разве могло быть иначе? Но всякая концептуализация этого опыта неразрывно связана с языком, а следовательно — с культурой и историей. Можно сказать, что смысл переживания сверхъестественного озарения светом внятен непосредственно душе человека — ей «адресован» этот опыт, — но он регистрируется и осмысляется сознанием, выступая уже в одеждах идеологии, сформированной до пережитого опыта. И здесь кроется парадокс: с одной стороны, переживание люминофании есть личностное открытие, но с другой — каждый может открыть в ней лишь то, к чему он подготовлен на духовном и культурном уровне. Тем не менее сохраняет свое значение факт, который, с нашей точки зрения, является важнейшим: несмотря на любые идеологические установки, свойственные человеку до того, как он прошел через опыт люминофании, встреча со Светом изменяет все его существование, открывая существование мира Духа, святости и свободы, свидетельствуя об их реальности и подтверждая то, что для некоторых существовало на уровне представлений, но не опыта. Люминофания свидетельствует о том, что мир есть божественное творение и мир освящен присутствием Бога.

П. МЕФИСТОФЕЛЬ И АНДРОГИН, ИЛИ МИСТЕРИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ[1]*

«Симпатия» к Мефистофелю

Лет двадцать назад мне довелось перечитывать «Пролог на небе» из «Фауста» — а так как перед этим я только что перелистал

«Серафиту» Бальзака, меня не покидало чувство, что между этими двумя вещами существует некая схожесть, которую никак не удается сформулировать. Снисходительное — если не сочувственное — отношение Бога к Мефистофелю, столь явное в «Прологе на небе», с одной стороны, поразило меня, с другой — не давало покоя. «Von alien Geistern», — говорит Бог,

Из духов отрицанья ты всех мене
Бывал мне в тягость, плут и весельчак.
Из лени человек впадает в спячку.
Ступай, расшевели его застой,
Вертись пред ним, томи и беспокой
И раздражай его своей горячкой.
(Перев. Б. Пастернака)[136]

Больше того, эта симпатия взаимна. Когда небо закрывается и архангелы исчезают, а Мефистофель остается один, он признается, что посещение Старика доставило ему удовольствие, и проговаривается: *«Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern...»* («Время от времени я охотно вижусь со Стариком...»)

Известно, что у Гете в «Фаусте» ни одно слово не сказано всуе. И мне пришло в голову, что повтор прилагательного *«gern»* («охотно»), употребленного сначала Богом, а затем — Мефистофелем, несет определенную нагрузку. Парадоксально, но между Богом и Духом Отрицания существует своего рода странная «симпатия».

Взятая в контексте всего произведения, эта симпатия получает объяснение. Мефистофель стимулирует человеческую активность. Для Гете зло, так же как и заблуждение, — плодотворны. *«Wenn du nicht irrst, kommst du nicht zu Verstand»* («Кто не ошибается, тому не обрести Истины»), — говорит Мефистофель Гомункулу (ст. 7847). «Противоречие — вот что заставляет нас творить», — пишет Гете Эккерману[2] 28 марта 1827 г. Сходное замечание он делает и в одной из «Максим» (№ 85): «Природа не заботится об ошибках. Она сама же их и исправляет, не задаваясь вопросом, каковы будут последствия».

В понимании Гете Мефистофель — дух отрицания, опровержения, в первую очередь стремящийся к тому, чтобы остановить поток жизни и не дать чему бы то ни было осуществиться. Активность Мефистофеля направлена вовсе не против Бога, но против Жизни. Мефистофель — «отец сомнений и помех» («der Vater... alle Hindernisse». «Фауст». Ст. 6209). Мефистофель добивается от Фауста одного— чтобы тот остановился. «Verweile doch!»[3*] — в этой формуле вся сущность Мефистофеля. Мефистофель знает, что завла-

Von alien Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald der unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen.

деет душой Фауста в тот момент, когда Фауст остановится. Однако остановка отрицает не Творца, а — Жизнь. Мефистофель враг не Богу, но его изначальному творению, Жизни. Он пытается подменить Жизнь и движение покоем, неподвижностью. Ибо все, что перестает меняться и трансформироваться, приходит в упадок и погибает. Эта «смерть при жизни» может быть понята как стерильность духа; в предельном проявлении это — проклятье. Человек, позволивший иссохнуть корням Жизни в самой сокровенной глубине своей личности, подпадает под власть Духа Отрицания. Гете дает понять, что преступление против Жизни есть преступление против Спасения.

И все же, как неоднократно отмечалось, несмотря на то что Мефистофель использует каждую возможность, чтобы помешать потоку Жизни, он тем самым стимулирует самое Жизнь. Он борется против Блага, но именно этим в конце концов творит Благо. Этот демон, отрицающий Жизнь, во всем оказывается «коллегой» Бога. И потому Бог, обладающий божественным предвидением, охотно дает Мефистофеля в спутники человеку.

Нетрудно привести множество примеров, доказывающих, что в представлении Гете зло и заблуждение равно необходимы как для существования человека, так и для существования Космоса, который Гете называл «Всеединством». Источники этой метафизики имманентного зла хорошо изучены: это взгляды Джордано Бруно, Якоба Бёме, Сведенборга. Но, с моей точки зрения, изучение источников — далеко не самый лучший способ выяснить природу «симпатии», существующей между Творцом и Мефистофелем. Кроме того, в мои намерения вовсе не входило заниматься экзегетикой «Фауста», так же как я не претендую на то, чтобы внести свой вклад в историю гетевских идей. Как бы то ни было, я не владею соответствующими приемами анализа. Меня интересовала связь «мистерии», представленной в «Прологе на небе», с определенными традиционными идеями, которые ассоциируются с мистериями такого рода.

Чтобы привести в порядок свои соображения и как-то их организовать, я написал небольшую работу «Божественная противоположность». Пока я занимался ее сочинением, я уловил, что за параллель объединила в моем сознании «Фауста» и бальзаковскую «Серафиту». Оба произведения касаются проблемы тождества противоположностей — *coincidentia oppositorum* - и проблемы целостности. Если в случае симпатии, связывающей Бога и Мефистофеля, это едва уловимо, то в мифе об андрогине, заимствованном Бальзаком у Сведенборга, совершенно явственно идет речь о тайне сочетания несочетаемого. Чуть позже я опубликовал еще одну работу, посвященную мифологии андрогина, а в 1942 г. напечатал обе статьи под одной обложкой, назвав получившуюся книжечку «Миф о воссоединении» («Mitul Reintegrarii». Bucureşti, 1942).

В мои намерения вовсе не входит представлять здесь итоговыи обзор всех тем, затронутых в юношеских работах. Я хотел бы огра-

дичиться рассмотрением ряда традиционных ритуалов, мифов и теорий, связанных с темой единства противоположностей и мистерией целостности — всем тем, что Николай Кузанский назвал *coincidentia oppositorum,* — по его мнению, эта формула является наиболее безупречным определением Бога[137]. Известно, что одним из источников вдохновения Николая Кузанского был Псевдо-Дионисий Ареопагит. Последний утверждал, что единство противоположностей в Боге есть тайна тайн. Однако я не хотел бы углубляться в эти теологические и метафизические спекуляции, хотя они чрезвычайно интересны для истории западной философии. В данный момент основное внимание должно быть сосредоточено на предыстории философии, периоде, где мы имеем дело с досемантической фазой мышления.

Я также не буду останавливаться и на значимости концепции целостности в работах К.-Г. Юнга. Достаточно напомнить о том, что выражения *coincidentia oppositorum, complexio oppositorum* - единство противоположностей, *mysterium conjunctionis*[5*] и т. д. часто используются Юнгом, когда он говорит о целостности личности и двойственной природе Христа. По Юнгу, процесс индивидуализации по сути своей состоит в своеобразном *coincidentia oppositorum,* когда «Я» интегрирует в себе все сознательные проявления и содержание бессознательного. В «Психологии перехода» и «Mysterium Conjunctionis» дано наиболее полное изложение юнговской теории о том, что *coincidentia oppositorum* является конечной целью всей психической деятельности .

Предыстория coincidentia oppositorum

Историку религий легко проследить присутствие темы *coincidentia oppositorum* или тайны целостности как в символике, представлениях и верованиях, затрагивающих абсолютную реальность, божественную основу мира — *Grund,* — так и в космогониях, толкующих Творение как

Задолго до этого Гераклит говорил (фр. 67): «Бог: день— ночь, зима — лето, война — мир, избыток — нужда (то есть все противоположности)». Текст и комментарии см. в: *Kirk C. S., Raven E.* The Presocratic Philosophers. — Cambrigde, 1937. P. 191 ff. [На русском см.: фраг. 77 в издании: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. - М., 1989. С. 237-238. - *Примеч. перев.*].

См.: *Jung C. G.* Die Psychologie der Ubertragung. — Zürich, 1946. Английский перевод, выполненный R. F. C. Hull: Psychology of the Transference, в The Practice of Psychotherapy. The Collected Works of C G.Jung. Vol. XVI. - L.; N. Y., 1954. P. 163 — 321; Mysterium Conjunctionis, Untersuchung iiber die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensatze in der Alchemie, I — II. — Zurich, 1955 — 1956. Чтобы избежать превратных истолкований, отметим: мы не разделяем юнговской концепции «психологической целостности». Взгляд Юнга на реальность зла в свое время вызвал бурные споры. См., напр.: *Philp H. L.* Jung and the Problem of Evil. - N. Y., 1959; *White Victor.* Soul and Psyche. - L., 1960, особенно p. 141 ff.

распад изначального единства на фрагменты. Соответствующие черты обнаруживаются в оргиастических ритуалах, направленных на изменение человеческого поведения, когда смещаются привычные ценности, в мистических техниках, ставящих своей целью соединение противоположностей, в мифах об андрогине и обрядах символического обретения качеств, присущих обоим полам, и т. д. В самом общем виде можно сказать, что все эти мифы, обряды и верования призваны напомнить людям: абсолютная реальность, священное, божественное не поддаются рациональному постижению; божественная основа мира может быть постигнута лишь как парадокс или тайна, а понятие божественности невыводимо из суммы качеств или свойств, оно есть абсолютная свобода, которая превыше Добра или Зла; божественное, абсолютное и трансцендентное качественно отлично от человеческого, относительного и преходящего уже в силу того, что оно — больше любых частных модальностей бытия и не обусловлено какой-либо ситуацией. Другими словами, мифы, обряды и представления, связанные с *coincidentia oppositorum,* учат тому, что лучший способ постичь Бога или абсолютную реальность — это хотя бы на несколько мгновений перестать воспринимать или представлять божественное в категориях непосредственного опыта; ибо такой опыт способен уловить лишь фрагменты и всегда односторонен.

Вовсе не подразумевается, что исполнители соответствующего обряда обязательно осознавали свои действия именно таким образом, также как слушатели мифов — воспринимали стоящее за мифами «послание». Метафизический контекст, затрагивающий *coincidentia oppositorum,* воспринимался лишь в определенных культурах, в определенные моменты истории и только особой категорией людей. Ниже приведен ряд примеров из материала, который дает нам Индия, — все они иллюстрируют именно осознанное восприятие этой темы. Однако большинство наших примеров принадлежит к совсем другому роду. Например, мифы и легенды, повествующие о родстве Бога и Сатаны или святого и демоницы, по большей части являются заимствованиями из литературных источников — однако они пользовались необычайной популярностью именно у простонародья; это лучшее доказательство того, что подобные мифы отвечали невысказанному стремлению проникнуть в тайну существования в мире зла и несовершенства божественного Творения. Для пастухов и крестьян — главной аудитории этих мифов — они вовсе не были философией или теологией. Однако сказать, что они воспринимались лишь как забавные развлекательные истории, — значит допустить ошибку. В религиозном фольклоре всегда присутствует элемент поучения. Слушатель мифа всецело вовлечен в развертывающуюся перед ним историю; происходит ли то на сознательном уровне или нет, но к концу рассказа мифологическое «послание» всегда расшифровывается и впитывается аудиторией.

Приведенный далее пример прекрасно иллюстрирует данное положение и вводит нас в самую суть проблемы. В основе иранского

зерванизма лежит представление о том, что и Ормузд и Ахриман рождены Зерваном, богом бесконечного времени. Здесь мы сталкиваемся с беспримерной попыткой иранской теологии преодолеть дуализм и постулировать единый принцип, объясняющий мир. Какие бы предположения о том, откуда и как произошел зерванизм, мы ни строили, бесспорно одно: доктрины, лежащие в его основе, были продуманы и разработаны умами, искушенными как в теологии, так и в философии.

Необходимо отметить, что сходные представления обнаруживаются и в религиозном фольклоре Восточной Европы. В румынских поверьях и поговорках мы находим множество свидетельств тому, что Бог и Сатана— братья[139]. При этом мы сталкиваемся с двумя различными, однако пересекающимися мотивами: гностическим мифом, где Христос и Сатана являются братьями, и куда более древним архаическим мифом о том, что Бог и Дьявол состоят в кровном родстве. Первый из этих мифов бытовал среди богомилов; так, по свидетельству Евфимия Зигавена[140], они верили, что первым от Бога был рожден Сатана, а вторым — Христос[140]. Веру в то, что Христос и Сатана — братья, разделяли и эбиониты[2*], это заставляет нас предположить, что в иудео-христианских кругах, должно быть, были распространены какие-то сходные учения[1]. Однако в случае богомилов происхождение этих представлений, вероятнее всего, восходит к иранскому первоисточнику, так как в традиции зерванизма перворожденным считается именно Ахриман[142].

Нет необходимости углубляться в проблему происхождения этих представлений о близком родстве Христа и Сатаны и дружбе между Богом и Дьяволом. Важен тот факт, что такого рода мифы продолжали существовать на Ближнем Востоке и в Восточной Европе вплоть до конца прошлого века. Это доказывает, что они отвечали некой настоятельной потребности их аудитории. Родственность божественного и дьявольского начала иллюстрируется также циклом легенд о борьбе святого и его сестры-дьяволицы, похищавшей и убивавшей детей. В эфиопском варианте легенды святого зовут Сасниос, а его сестру — Уерзелья. Святой молит Иисуса о том, чтобы Тот даровал ему силы убить собственную сестру. В конце концов Сасниос

Поговорки собраны и изданы *Zane.* См.: Traite d'Historie des Religions. — P., 1949. P. 356.

[140] *Euthemus Zigabenus.* Panoplia. Patr. Gr. Vol. 130. Col. 1290.

См.: *Schaerf R.* Die Gestalt des Satans im Alten Testament. *Jung C. G.* Symbolik des Geistes. - Zürich, 1948. P. 252, n. 60.

[142] См.: *Zaehner R. C.* Zervan, A Zoroastrism Dilemma. - Oxf., 1955. P. 419 ff. В якутском мифе мир сотворен Христом, а Сатана претендует на то, что является его старшим братом. (См.: *Schmidt W.* Ursprung der Gottesidee. Vol. XII. — Münster i W., 1955. S. 34.). Скорее всего, здесь перед нами христианизация более древнего представления о том, что Злой Дух является старшим братом Доброго Духа.

поражает ее копьем и она умирает[143]. Здесь перед нами — чрезвычайно древний миф о враждующих братьях — переосмысленный и подвергшийся христианизации. Тот факт, что Святой и Демоница выведены в нем как брат и сестра, доказывает, что все подобного рода истории и притчи на разных уровнях и в разных контекстах воспроизводят типологическую легенду о родстве Добра и Зла.

Бог и Дьявол как соработники и космогонический «нырок»

Мотив близости (если не дружбы) Бога и Дьявола особенно явственно просматривается в ряде космогонических мифов, распространенных по всему миру[144], — вкратце их можно свести к следующему: вначале были лишь Воды, и по ним шествовали Бог и Дьявол. Бог послал Дьявола на дно океана, чтобы тот принес ему щепоть глины, из которой будет сотворено Мироздание. Я опускаю детали этого космогонического «нырка», также как и анализ последствий, которые повлекло за собой такое сотрудничество Бога и Дьявола в процессе Творения[145]. Сейчас нас интересуют лишь вариации на тему этого мифа, распространенные в Центральной Азии и Восточной Европе, подчеркивающие, что Бог и Дьявол — братья, или утверждающие, что они оба — предвечны, или настаивающие на неспособности Бога завершить творение без помощи Дьявола.

Так, в одном из русских мифов утверждается, что и Бог и Дьявол не сотворены, а оба существовали предвечно[146]. С другой стороны, в мифах народов Южного Алтая, абакан-качинов и мордвы', говорится, что Дьявол был сотворен Богом[147]. При этом весьма показателен сам способ творения: Бог в каком-то смысле творит Дьявола из своей собственной плоти. В мордовском мифе это описано следующим образом: Бог одиноко стоял на скале. «Будь у Меня брат, Я бы мог сотворить Мир!» — воскликнул Он и плюнул в воду. Из плевка Его возникла скала. Бог рассек ее мечом, и из скалы вышел Дьявол (Сатана). Он тут же

[143] См.: *Eliade M.* Nites on Demonology. - Zalmoxis. 1, 1938. P. 197 - 203. Idem. Mitul Reintegrarii. P. 56 ff. Легенда, возможно, имеет иранское происхождение. См.: *Winkler H. A.* Salomo und die Kârina. - Stuttgart, 1931. S. 154; *Peterson Erik.* Eis Theos. - Gottingen, 1926. P. 122.

Этот миф поднимает целый ряд проблем, от рассмотрения которых мы уклонимся. Сейчас нас интересует лишь одна тема: сотрудничество Бога и Дьявола при сотворении мира; в древнейших версиях мифа эта тема отсутствует.

С основным содержанием этого мифа можно ознакомиться: *Daenhart O.* Natursagen. Vol. 1. - Lpz.; B., 1907. S. 1 –89; *Schmidt Wilhelm.* Ursprung der Gottesidee. Vol. XII. - Munster i W., 1955. S. 9 - 173; *Eliade M.* Preistoria unui motiv folkloric romanesc. — Buletinul Bibliotecii Romane din Freiburg. Vol. III. 1955 — 1956. P. 41 - 45.

[146] *Daenhardt.* S. 338 ss.

[147] *Schmidt W,* S. 129-130.

[предложил Богу считать друг друга братьями и вместе создать Мир. «Не братьями будем мы, а соработниками», — ответил на это Бог. И вместе они продолжили творение Мира[148].

В варианте, рассказываемом цыганами Трансильвании[2*], Бог страдал от одиночества. И вот Он воскликнул, что не ведает, ни как сотворить Мир, ни зачем его надо творить, и в сердцах отбросил Свой жезл. Из этого жезла и возник Дьявол[149]. В финском варианте Бог посмотрел на воду, увидел Свое отражение и у него спросил, как сотворить мир[150]. Однако наибольшей симпатией к Дьяволу пронизаны болгарские легенды: в них ему отводится едва ли не главная роль в процессе Творения. Согласно одной из них, Бог шествовал в одиночестве, и тут Его взгляд упал на собственную тень. «Восстань, друг», — воскликнул Бог — и из тени возник Сатана. Он тут же предложил Богу поделить между собой Мироздание: себе Сатана просил Землю, а Бог получал во владение Небо, Богу принадлежали живые, а Сатане — мертвые. На этих условиях они и заключили соглашение[151]. Другая болгарская легенда подчеркивает своеобразную «недалекость Бога». Сотворив Землю, Он обнаружил, что для Воды места совсем не осталось. Не зная, как Ему поступить, Он в замешательстве послал архангела Гавриила за советом к Сатане[152].

В ряде вариантов космогонического мифа (алтай-кижи[3*], Бурятия, Поволжье, цыгане Трансильвании) Бог сознает, что Ему не по силам сотворить мир, — и призывает Дьявола[153]. Мотив «космогонического бессилия» Бога соотносится с другой темой: неведением Бога относительно происхождения Дьявола. Однако это неведение интерпретируется в мифах различным образом. В некоторых случаях (алтай-кижи, восточные якуты, население Поволжья, Буковины[4*]) то, что Бог не знает, откуда произошел Дьявол, подчеркивает Его несостоятельность и бессилие. В других вариантах этого мифа (мордва, цыгане, население Буковины и Украины)[154] Бог располагает всеми космогоническими силами, однако происхождение Дьявола остается для Него тайной. Перед нами здесь — иной способ выражения того, что Бог бессилен что-либо поделать с возникновением Зла. Он не ведает, откуда взялся Дьявол, а тем самым не отвечает за существование в мире Зла. Фактически мы сталкиваемся с отчаянной попыткой снять с Бога ответственность за то, что Зло существует. При этом сама древняя мифологическая тема подверга-

Daenhardt. S. 61 ss, 101 ss; *Harva U.* Die religiosen Vorstellungen der Mordwinen. - Helsinki, 1954. S. 134 - 135.

[149] *Daenhardt.* S. 34 ss.

[150] *Schmidt W.* S. 123.

[151] *Daenhardt 0.* S. 44; *Schmidt W.* S. 49.

[152] *Strauss A.* Die Bulgaren. - Lpz., 1898. S. 6 ss.; *Daenhart.* S. 2 ss. «Глупость Бога» — мифическая инверсия «усталости Бога» после Сотворения мира.

[153] *Schmidt W.* S. 136-137.

[154] Idem. S. 126.

ется воздействию морализации. Точно так же в некоторых венгерских и тюрко-монгольских вариантах мифа тот факт, что Дьявол возник из плевка Бога, доказывает не сопричастность Бога и Дьявола, а, наоборот, подчеркивает низшее происхождение последнего[155].

Все эти мифы и легенды заслуживают гораздо более пристального рассмотрения, которого мы не можем позволить себе на страницах данной книги[156]. Достаточно того, что мы постулировали: на уровне религиозного фольклора у народов Центральной Азии и Европы, давно уже обратившихся в ислам или христианство, сохранилась настоятельная необходимость оставить в мироздании место и для Дьявола, причем он не только участвует в сотворении мира — это можно бы было понять как реализацию потребности объяснить происхождение Зла, — но при этом Дьявол сближается с Богом, выступает в роли Его соработника, а само появление Дьявола связывается с желанием Бога избежать одиночества. Для нас не столь важно отделить в этих легендах то, что своими корнями уходит в еретический фольклор, то есть в конечном счете восходит к литературным первоисточникам, — гораздо важнее, что эти мифы и легенды ходили в среде простого народа и, более того, пользовались определенной популярностью. Ибо мы видим, что они выжили даже после семи-восьми веков крестовых походов, когда церковь жесточайшим образом боролась с ересями'*. Фактически эти мифы и легенды составляют, наравне с другими мифологическими представлениями, утратившими свою языческую сущность и впитанными христианством, полноправную часть христианского фольклора. Для нас имеет значение, что сознание простых людей охотно рисовало Бога одиноким и допускало его дружеские отношения с Дьяволом, отводя последнему роль слуги Бога, соработника и даже главного советника; больше того, в этих представлениях Дьяволу приписывалось божественное происхождение, ибо слюна Бога, несомненно, является божественной субстанцией; между Богом и Дьяволом существовала своего рода симпатия, которая не может не напомнить об отношениях Творца и Мефистофеля.

Повторим еще раз: все указанные темы принадлежат фольклору, этому бездонному резервуару поверий, мифов и несистематизированных идей, которые одновременно архаичны и новы и принадлежат и язычеству и христианству. При этом весьма важно отметить, что в той или иной мере похожие темы служили предметом медитаций индийских жрецов, отшельников и мистиков. Однако, обращаясь к индийскому материалу, мы переходим на несколько иную почву.

[155] *Schmidt W.* S. 127. См. также: Idem. Ursprung... Vol. VI. S. 38 ss, где говорится о том же мотиве в мифологии североамериканских индейцев.

См. мою статью «Preistoria unui motiv folkloric romanesc» и готовящуюся к публикации работу «Folklore sud-est-europeen et mythologies asiatiques».

Боги и *асуры*

Индийские мыслители постоянно обращались к проблеме абсолютной реальности, Единого Бытия, скрытого за покровом множественности и изменчивости. Упанишады отождествляют эту абсолютную реальность с *Брахманом-атманом.* Философские системы либо утверждали, как Веданта[1] , что множественность являет собой лишь космическую иллюзию, *майя,* или же, как *санкхья* и *йога*[2*], исходили из того, что множественность — это гнет материи, проявляющей себя в непрестанном движении, непрерывном изменении, и цель человека — от него освободиться. Однако для нашего исследования гораздо больший интерес представляет досистемная стадия индийской мысли. В Ведах и *брахманах* учение о единой реальности присутствует как на уровне мифологии, так и на уровне символики. Ведическая мифология и религия ставят нас перед ситуацией, которая на первый взгляд может показаться парадоксальной. С одной стороны, здесь присутствует резкое разделение, противопоставление и конфликт между богами — *дэви* и демонами — *асурами,* силами света и тьмы. Значительная часть корпуса «Ригведы» посвящена описаниям сражения бога-победителя Индры с демоном Вритрой и *асурами.* Однако, с другой стороны, множество мифов повествует о том, что боги и *асуры,* по сути, родственны друг другу. Складывается впечатление, что в ведических учениях сделано все возможное, чтобы установить своеобразную двойную перспективу: хотя в данной нам непосредственной реальности, этом образе мира, что явлен нашему взору, боги и *асуры* имеют различную природу и обречены сражаться друг против друга, при этом они — до сотворения мира или до того, как мир принял свою настоящую форму, — были единосущны друг другу[157].

Фактически и те и другие являются сыновьями Праджапати или Тваштри[3]* — братьями, порожденными одним отцом. Адитьи — «солнца» — так называли сыновей богини Адити — изначально были змеями. Сбросив старую кожу и тем самым достигнув бессмертия («они победили смерть»), они становятся богами — дэви («Панчавимша-брахмана», XXV, 15, 4). В ведической традиции Индии, как и во многих других, сбросить старую кожу означало победить «ветхого

В ряде публикаций этой проблемы касался Ананда Кумараствами. См. в особо: *Coomaraswamy Ananda K.* Angel and Titan: an Essay on Vedic Onthology. — JAOS. № 55, 1955. P. 373 - 419; The Darker Side of Dawn. - Smithonian Miscellaneous Collection. Vol. 94. № 1. — Washington, 1935; Atmayajna: Self Sacrifice. — Harvard Journal of Asiatic Studies. № 6, 1942. P. 358 — 398. Кумараствами, возможно, излишне склонен к метафизической систематизации. Нет никаких оснований просто принимать на веру, что теоретическая согласованность каких-либо положений обязательно является результатом систематической рефлексии. Скорее, она существовала уже на стадии образа и символа и являлась неотъемлемой частью мифологического мышления.

человека» и вновь обрести молодость или же — достичь более высокого состояния бытия. Этот образ часто повторяется в ведических текстах. Удивительнее то, что этот «змеиный» образ действий мыслится как вполне подобающий для богов. В «Шатапатха-брахмане» (II, 3; 1, 3) о Солнце, восходящем на рассвете, сказано, что оно «освобождается от Ночи... как Ахи (Змей) выскальзывает из своей кожи». Точно так же бог Сома «подобно Ахи, выползает из старой кожи»[158]. Сбрасывание с себя шкуры животного, высвобождение из нее играло значительную роль в ритуале; исполняющий этот обряд тем самым как бы освобождался от обусловленности этого мира, от грехов или старости. Но бог Сома не только ведет себя подобно мифологическому змею Ахи: «Шатапатха-брахмана» буквально отождествляет его с Вритрой, Перводраконом[159].

Подобная парадоксальная идентификация Бога с типологическим Драконом — отнюдь не исключение. Уже «Ригведа» описывает Агни как «жреца *асуров*» (VII, 30, 3) и говорит о Солнце, что оно — «жрец-*асура* богов». Иными словами, Боги превращаются или превращались в *асуров, пли* небогов, — или в отношении них делаются такие допущения. Агни, бог огня и очага, бог света *par excellence* («в первую очередь»), единосущен змею Ахи Будхнья, который символизирует подземную тьму и соответствует Вритре. В «Ригведе» (I, 79, 1) Агни назван «светлопламенным змеем»[1] . «Айтарея-брахмана» (III, 36) утверждает, что Ахи Будхнья является невидимой формой (*паракшеной*), для которой Агни Гархапатья[5*] — ее зримое проявление (*пратьякшина*). Другими словами, Змей — это потенциальный Огонь, а Тьма — неманифестированный Свет. В «Ваджасанья-самхите» (V, 33) Ахи Будхнья и Солнце (Айя Экапад) — едины[161].

Возможно, змеиная природа Агни связана с образным представлением о возгорании огня. Пламя «рождается» из тьмы или темной материи — отсюда возникает хтонический ряд — и стелется подобно змее. В «Ригведе» (IV, 1, 11 — 12) зарождающийся огонь описан как «безногий, безглавый, прячущий два своих конца» *(гухамано анта)* и уподобляется змее, свернувшейся в кольцо[162]. Иными словами, Огонь представлен здесь как змей, кусающий собственный хвост, Уробо-

[158] Ригведа, IX, 86, 44; соответствия см.: *Coomaraswamy A. K.* Angel and Titan. P. 405.

«Сома был Вритрой». — «Шатапатха-брахмана», III, 4, 3, 13; III, 9, 4, 2; IV, 4, 3, 4.

С золотыми волосами, в разливе пространства
Змей, метнувшийся, словно гудящий ветер,
Светлопламенный знакомец Ушас[4] ,
Истинный, как прекрасные деятельные воды.
(Перев. Т. Я. Елизаренковой)

Об этом мотиве см.: *Coomaraswamy A. K.* Angel and Titan. P. 395 and note 30.

О змеиных атрибутах зари см.: Idem. The Darker Side of Dawn. P. 7 und *passim*.

рос[6]*, который является и символом объединения крайностей, и символом изначального единства. В Индии отделение головы от туши во время жертвоприношения символизировало распад изначального единства, т. е. — Творение. В космогонии «Ригведы» (X, 90, 14) Творение начинается с расчленения великана Пуруши. Прибавим, что парадоксальная двойственная природа Агни, являющегося одновременно и Змеем и Богом, проявляется также и в религиозной амбивалентности огня. Согласно «Ригведе» (X, 16, 9 и далее), пламя предстает одновременно и разрушительной силой, дремлющей в человеке, которой следует избегать любой ценой, и вестником *(дута)* богов, другом *(митра)* и гостем *(атитхи)* людей.

Вритра и Варуна

Амбивалентность божества — тема, постоянно дающая о себе знать на протяжении всей религиозной истории человечества. Святость притягивает людей — и в то же время пугает их. Боги предстают перед смертными одновременно дарующими благо и внушающими ужас. В Индии каждый бог помимо его милостивого и доброго аспекта имеет еще и «аспект, внушающий ужас» (*кродха мурти*): яростное, грозное, ужасающее проявление. Из всех богов в наибольшей степени притягивает и ужасает Варуна. Множество ведических текстов говорит об «узах Варуны»[163], а одна из наиболее часто произносимых молитв просит «освобождения от Варуны» (см., например, «Ригведа», X, 97, 16 и далее). И хотя молящийся восклицает: «Когда же, наконец, буду с Варуной?» («Ригведа», VII, 86, 2), Варуна при этом уподобляется Змею Ахи и дракону Вритре[164]. В «Атхарваведе» (XII, 3, 57) Варуна назван «гадюкой». Имена Вритра и Варуна, возможно, имеют общую этимологию. Более того, между Варуной и Вритрой существует известная структурная соотнесенность. «Ночная» стороны Варуны, позволяющая ему выступать в роли божества Вод, соединяет его с Вритрой, который «останавливает» или «связывает» Воды[165]. Демонический аспект Варуны как обладателя колдовской силы проявляется в том, что он «сковывает» людей на расстоянии подобно тому, как Вритра «запечатывает» и «сковывает» воды в недрах Горы, угрожая уничтожить жизнь и вновь ввергнуть Вселенную в Хаос. Тем не менее эти змеиные и «демонические» аспекты не могут полностью слиться с сущностью Варуны, божества Космоса и Покровителя Мироздания, бога звездного Неба, «тысячеглазого» бога и т. д.[166]. И все же, подобно

[163] См.: *Eliade M.* Images and Symbols. P. 95.

[4] См. отсылки, даваемые А. К. Кумарасвами: *Coomaraswamy A. K.* Angel and Titan.. P. 391, note.

[165] См. на эту тему: *Eliade M.* Images and Symbols. P. 95 — 99.

[166] О Варуне см.: Idem. Traite d'Historie des Religions. P. 70 ff, 365 ff. Мы не

I будем углубляться в различные, но взаимодополняющие функции Митры и

всем великим богам, Варуна — божество амбивалентное, и мыслители Индии пытались интерпретировать эту амбивалентность как божественное единство-в-двойственности или *coincidentia oppositorum.*

Попытки индийской мысли обрести единую основу, из которой рождаются Мир, Жизнь и Дух, привели к тому, что и образ Вритры, этого типологического змееподобного чудовища, интерпретировался сходным образом. Вритра символизирует тьму, инертность и неподвижность, но в то же время — и потенциальную возможность, аморфность и недифференцированность, иными словами — Хаос. Конфликт между Индрой и Вритрой, этим типологическим врагом богов, играет в ведической мифологии весьма значительную роль. Битва между Драконом и богом Солнца или героем — чрезвычайно распространенный мотив в мифологии, он обнаруживается во всех архаических религиях Ближнего Востока, у греков и среди древних германцев. В виде мифа о единоборстве между Змеем — символом Тьмы — и Орлом — солнечной птицей — этот мотив встречается в Центральной и Северной Азии и даже в Индонезии[167]. Битва между Драконом и богом, который в конце концов побеждает его, может быть истолкована различным образом. Мы не намерены рассматривать здесь все многочисленные смысловые соотнесения, существенные для этого типологического мифа. Достаточно упомянуть, что в мифологии Индии победа Индры имела в первую очередь космогоническое значение. Освободив воды, скованные Вритрой, Индра спасает Вселенную: на языке мифа это равнозначно тому, что он творит ее заново.

Тем удивительнее будет выяснить, что смертельный противник Индры приходится ему почти что братом, ибо он — порождение того же отца — Тваштри. Согласно мифу, Тваштри забыл пригласить Индру принять участие в жертвоприношении *сомы.* Но Индра все же является на церемонию и силой завладевает *сомой.* В ярости отец выплескивает остатки божественного напитка в огонь, воскликнув: «Расти — и да будешь ты врагом Индре!» Из остатков *сомы,* вылитых на огонь, рождается Вритра[168], который вскорости пожирает Агни и

Варуны, прекрасно рассмотренные у Дюмезиля. См.: *Dumezil G.* Mitra-Varuna. — P., 1940; Jupiter, Mars, Quirinus. P., 1941. Отметим, однако, что с метафизической точки зрения Варуна идентифицируется с неманифестированным, потенциальным и вечным бытием, а Митра — с манифестированным (см. «Ригведа», I, 164, 38). Соответственно, два аспекта Брахмана— *апара* и *пара* — «низший» и «высший», видимый и невидимый, манифестированный и неманифестированный — в метафизических системах служили для выражения различных аспектов целостной реальности.

Об этом мотиве — смотри мою готовящуюся к публикации статью «L'Aigle et le Serpent».

Тайттирия-самхита, II, 4, 12 и 5. См.: Каушитаки-брахмана, XV, 2 — 3; также см.: *Coomaraswamy A. K.* Angel and Titan. P. 385. Следует также напомнить, что брат Вритры, Вишварупа , звался «жрецом богов» («Тайттирия-самхита», II, 5,1).

Сому, и тогда остальных богов охватывает страх. Крайне встревожен я сам Тваштри — он дает Индре свое оружие, *перун,* который и приносит Индре окончательную победу.

Не будем подробно излагать все фазы этого единоборства. Ряд источников повествует о том, что Земля и Небо были созданы из тела Вритры подобно тому, как в мифологии Месопотамии Мардук творит Небо и Землю из расчлененного тела Тиамат. В «Шатапатха-брахмане» (I, 6, 3) содержится немаловажное уточнение: побежденный Вритра молит Индру: «Не наноси свой удар, ибо ты теперь — то же, что прежде был я». Он упрашивает Индру рассечь его на две части, что Индра и делает. Из части, содержавшей в себе *сому,* Индра творит Небо. Из другой же половины тела, которая не содержала божественного элемента, он создает желудки людей. Вот почему говорится: «В нас заключен Вритра!»[169]

Заметим в заключение, что приведенные нами мифы и их теологические истолкования довольно мало известны в силу того, что они касаются не самого проясненного аспекта божественной истории. Можно сказать, что в данном случае мы имеем дело с «тайной историей богов», внятной лишь посвященным, т. е. тем, кто знает традицию и понимает суть доктрины, лежащей в ее основе. Эта «тайная» ведическая история проливает свет на тот факт, что боги и *асуры* родственны между собой, оба эти класса сверхъестественных существ произошли от одной и той же первопричины; с другой стороны, дается понять, что принцип *coincidentia oppositorum* заключен в самой природе божеств, которые предстают одновременно благими и ужасными, созидающими и разрушающими, солнечными и змеиными (как в своих проявлениях, так и в своей сути) — или же оборачиваются к смертным то одной, то другой стороной своей природы. Мы видим, что духовные искания индусов были направлены на то, чтобы обнаружить единое начало, объясняющее Мироздание, достичь точки, где исчезают противоположности и сливаются противоречия. Классическая метафизика лишь разработала и систематизировала эти учения о целостности реальности, заданные Ведами и *брахманами.* То, что кажется в этом мире противоречивым, несовершенным, злым, «демоническим» и т. д., — все это получает свое объяснение как негативный аспект реальности. Боги и *асуры* мыслятся как противоположные аспекты или последовательные проявления разных сторон одной и той же божественной силы.

Два поля соответствий

Все вышесказанное верно лишь с трансцендентной и вневременной точки зрения; в непосредственном опыте человека, в его кон-

[169] В частности: Панчавимша-брахмана, XVIII, 9, 6; см.: *Coomaraswamy A. K.* Angel and Titan. P. 386, note 18.

кретном, историческом существовании боги и *асуры* противостоят друг другу, и он должен строго придерживаться добродетели и бороться со злом. То, что истинно в вечности, отнюдь не обязательно истинно во времени. Мироздание возникло из раскола изначального единства. Существование мира, так же, как существование в мире предполагает разделение Света и Тьмы, Добра и Зла, выбор и противостояние. Но в Индии Космос не рассматривается как парадигматическая и абсолютная форма реальности, а существование в мире не мыслится как *summum bonum* («высшее благо»). И Космос, и существование человека внутри Космоса — всего лишь частные проявления Бытия, никакое проявление не может исчерпать его бесконечной полноты. Известно, что идеалом человека для индийских мыслителей был *дживан мукти*, тот, кто «освободился при жизни», и о ком говорится, что, живя в мире, он не зависит от структуры мира, не «связан местом» и, если пользоваться выражением, часто встречающимся в текстах, «свободен двигаться по собственной воле» (*камакарин*). *Дживан мукти* пребывает одновременно и во времени, и в Вечности; его существование парадоксально в том смысле, что он являет собой *coincidentia oppositorum*, — что превышает понимание или воображение.

Попытки человека преодолеть противоположности заставляют его выйти за рамки непосредственной личной ситуации и подняться на сверхличностную точку зрения; другими словами — он должен обрести метафизическое знание. В своем непосредственном опыте человек соткан из парных противоположностей. Более того, он не только отличает приемлемое от неприемлемого, наслаждение от боли, дружеское расположение от вражды, но и склонен верить, что эти оппозиции — абсолютны; иначе говоря, он верит, что абсолютное бытие можно определить с помощью тех же пар оппозиций, что описывают изменчивую реальность, в которую человек погружен в силу самого своего факта существования в мире. Индийские мифы и ритуалы, так же как их осмысление, направлены на то, чтобы поколебать свойственную людям тенденцию воспринимать непосредственный опыт этого мира как метафизическое знание, отражающее абсолютную реальность. Тема преодоления противоположностей укоренена в самой сердцевине индийской духовности. Путем философского размышления и созерцания — в соответствии с учением Веданты — или благодаря психофизическим техникам и медитациям, как то рекомендует Иога, — человеку удается подняться над двойственностью и слить противоположности в своем теле и своей душе.

Чуть позже мы рассмотрим некоторые индийские методы такого воссоединения. Заметим лишь, что в Индии, как во всех традиционных культурах, фундаментальные истины декларируются на всех уровнях, хотя их выражение раз от раза варьируется, а используемые термины соответствуют тому или иному уровню знаний реципиента. В основе народных культов и религиозного фольклора лежат те же

принципы, что приоткрыты и изложены в *упанишадах* или философских системах. Весьма показательно, что в некоторых средневековых текстах, связанных с вишнуизмом, архидемон Вритра становится *брахманом,* образцовым воином — и даже святым![1] ° Демону Раване, похитившему Ситу и перенесшему ее на Цейлон, приписывается авторство трактата по «магической педиатрии» — «Кумара-тантра». Дьявол выступает в роли сочинителя книги, основное содержание которой — антидемонические формулы и ритуалы! Считается, что богиня Харити получила право поедать детей в силу заслуг, которые она стяжала в предыдущем существовании[171].

Приведенные примеры не являются некими исключениями: о многих демонах известно, что они добились своего демонического могущества за счет добрых деяний, совершенных в предшествующем существовании. Иными словами: добро может служить целям зла. Благодаря аскезе — *manacy* — демон обретает силу вершить злые деяния; аскетизм ведет к накоплению резервов магических сил, за счет которых становится возможным любое действие, преступающее всякие границы «морали». Все эти примеры являются лишь частными и популярными иллюстрациями доктрины, лежащей в основе всего мышления Индии: добро и зло значимы лишь в мире проявлений, на профанном и непросветленном уровне существования. Наоборот, с трансцендентальной точки зрения, добро и зло иллюзорны, как и любые другие пары оппозиций: тепло — холод, приемлемое — неприемлемое, длинное — короткое, видимое — невидимое и т. д.

Все перечисленные ритуалы и верования имеет одну весьма существенную общую черту: они ориентируют человека на совершенно иную модель поведения, чем та, которой он склонен придерживаться в обычной жизни; то, с чем он сталкивается в обрядах и ритуалах, на уровне сознания противоречит всему его непосредственному опыту и всей сумме элементарных знаний; фактически человека подводят к тому, чтобы он стал тем, чем не является и не может являться в непросветленном, профанном существовании, на человеческом уровне. Иначе говоря, эти мифы, так же как и их интерпретации, выполняют роль инициаций. Мы знаем, что в традиционных обществах инициации подготавливали юношей к принятию на себя взрослой ответственности, вводили их в религиозную жизнь и раскрывали смысл духовных ценностей. Благодаря инициации юноша получал нечто большее, чем личное знание, превышающее его прежние способности постижения. Точно так же, как мы говорили выше, индийские мифы, затрагивающие тему *coincidentia oppositorum,* помогали медитирующему над ними перешагнуть уровень непосредственного опыта и проникнуть в скрытые измерения реальности.

[170] *Eliade M.* Notes de Demonologie. - Zalmoxis. №1, 1938. P. 201 ff.
[171] См.: Notes de Demonologie. P. 201.

Мифы и ритуалы, связанные с обретением цельности

Разбиравшиеся выше примеры вполне типичны для индийской традиции. Индия разработала царственный Путь Духа, позволяющий обрести цельность, восстановить единство, воссоединить раздробленное, — одним словом, примирить противоположности. Это просматривается уже в представлениях о жертвоприношении, с которыми мы встречаемся в *брахманах*. Можно спорить о роли жертв во времена протоариев и ведическую эпоху, но с формированием *брахман* жертвоприношения становятся прежде всего средством, позволяющим восстановить изначальное единство. Когда приносят жертву, частицы тела Праджапати, рассеянные в Космосе, соединяются воедино, и божество, преданное на заклание в начале времен, чтобы из его тела родился Мир, воскресает вновь. Основная функция жертвоприношения— собрать воедино (*самдха*) то, что было раздроблено *in illo tempore* («во время оно»). Во время жертвоприношения происходит символическое «восстановление» тела Праджапати и воссоединение различных элементов личности того, кто совершает обряд. Собирая по ходу ритуала члены Праджапати в единое тело, исполнитель обряда «припоминает» *[самхарати)* себя самого, стремясь обрести единство своего истинного «Я». Как пишет Ананда Кумарасвами, воссоединение различных элементов личности и обретение себя переживаются как смерть, возрождение к новой жизни и брак[172].

Отсюда — чрезвычайно сложная символика, связанная с жертвоприношением в Индии: в ней переплетены космологические, сексуальные и инициатические образы.

То, что жертвоприношение выступает в качестве одного из главных методов достижения внутреннего единства, показывает, сколь страстно индийское мышление искало выхода за пределы противоположностей и стремилось обрести абсолютную реальность, в которой противоречия примирены и дополняют друг друга. Все последующее развитие индийской духовности шло исключительно в этом направлении. Здесь кроется одна из причин отказа индийского мышления признавать какую-либо ценность за Историей: традиционное индийское общество лишено исторического сознания. Ибо, с точки зрения абсолютной реальности, Всемирная История — не более чем один из частных эпизодов великой космической драмы. И, повторяем, Индия отказывалась придавать какое-либо значение тому, что, с точки зрения индийской онтологии, выступает лишь проходящим аспектом частной ситуации — т. е. тому, что сегодня мы называем «погруженностью человека в Историю».

[172] См.: *Coomaraswamy A. K.* Atmayajna: Self-Sacrifice. P. 388. О том, как связаны жертвоприношение и «припоминание» собственной сущности: там же, с. 372.

Андрогин в XIX веке

Наверно, никто не будет оспаривать, что «Серафита» — одно из самых любопытных произведений, вышедших из-под пера Бальзака. 0 дело тут вовсе не в сведенборгианских теориях, которыми подсвечен этот роман, а в том, что Бальзаку, как никакому другому писателю, удалось раскрыть одну из самых серьезных тем, с которыми сталкивается антропология архаических обществ: тему андрогина, мыслимого как парадигматический образ совершенного человека. Позволим себе напомнить читателю сюжет этого романа и его главного героя. В замке, что граничит с деревенькой Жарвис, расположенной в Стромфьорде, живет странное существо, исполненное изменчивой и меланхолической красоты. Кажется, что, подобно другим персонажам Бальзака, герой «Серафиты» скрывает некую ужасную «тайну», загадку, в которую не дано проникнуть окружающим. Однако эта «тайна» не имеет ничего общего с «тайной» таких бальзаковских персонажей, как Вотрен. Герой «Серафиты» вовсе не жертва роковых обстоятельств, приведших его к конфликту с обществом. Это создание, чья природа отлична от человеческой, и «тайна» его связана не с какими-то темными событиями прошлого, но с самой сутью его существа. Ибо любимая им и любящая его Минна видит в загадочном обитателе замка мужчину, глазам же влюбленного Вильфрида он предстает женщиной, Серафитой.

Родители этого обладающего совершенством андрогина были учениками Сведенборга. И хотя их дитя никогда не покидало родной фьорд, не заглядывало ни в одну книгу, не беседовало с людьми учеными и не занималось искусствами, Серафит-Серафита демонстрирует изрядную эрудицию; умственные способности этого существа превосходят те, что отпущены простым смертным. В бальзаковских описаниях природы андрогина, его уединенной жизни и восторгов, что черпает тот в созерцании, сквозит какая-то трогательная простота. В целом же роман явно основан на учении Сведенборга и, более того, написан даже как иллюстрация и комментарий к его теории совершенного человека. Но едва ли бальзаковский андрогин принадлежит земле. Его духовная жизнь всецело обращена к небу. Серафит-Серафита живет лишь ради того, чтобы достичь очищения, — и ради любви. И хотя Бальзак не говорит об этом с полной откровенностью, понятно, что Серафит-Серафита не может покинуть земной мир до тех пор, покуда не познает любовь. Возможно, в том-то заключается величайшая и драгоценнейшая из добродетелей: в любви двоих, принадлежащих к противоположным Волам, когда эта любовь реальна — и воистину соединяет их. Существует любовь серафическая, но она — отнюдь не абстрактная любовь, не любовь «вообще». Андрогин Бальзака любит двух очень конкретных людей, тем самым он пребывает в очень конкретном и Живом мире. Он вовсе не ангел, сошедший на землю, а совершенный

человек, о котором сказано, что он — «существо, обладающее полнотой в самом себе».

«Серафита» — последнее в европейской культуре великое произведение, главной темой которого стал миф об андрогине. Некоторые писатели XIX в. и позднее возвращались к этому сюжету — но их книги, если даже и не были откровенно плохи, не выходили за рамки посредственности. Упомянем, как своего рода курьез, «L'Androgyne» (1891) Пеладана, вошедший в качестве восьмой книги в двадцатитомную серию романов, названную «La decadence latine». В 1910 г Пеладан вторично затрагивает этот сюжет в своей брошюре «De l'androgyne» (в серии «Les idees et les formes») — которая, надо сказать, не лишена интереса, несмотря на присущие ей подтасовку фактов и искажения. Андрогинный мотив присущ почти всем произведениям Сара Пеладана — но вряд ли сегодня кто-нибудь отважится их читать. Ведь обмолвился же Анатоль Франс, что «идея гермафродита стала для этого автора своего рода манией, вдохновляющей все его писания». Однако все вышедшее из-под пера Сара Пеладана — так же, как и творения его современников, вроде некоторых работ Суинберна, Бодлера и Гюисманса, — в корне отличается от бальзаковской «Серафиты»; герои Пеладана «совершенны» в том, что касается чувственности. Метафизическая значимость понятия «совершенный человек» во второй половине XIX в. деградирует — и в конце концов окончательно теряется.

Подчас к теме андрогина возвращались французские и английские декаденты[173] — однако в их сочинениях она всегда представала в форме болезненного, если не сатанинского, гермафродитизма (как, например, у Алистера Кроули[174]). Как во время всех великих духовных кризисов, через которые прошла Европа, мы вновь встречаемся здесь с деградацией символов. Если сознание не способно вместить символ во всей полноте его метафизического значения, он будет восприниматься на иных уровнях — и чем дальше, тем вульгарнее будет это восприятие. В понимании писателей-декадентов андрогин — просто-напросто гермафродит, в котором анатомически и физиологически присутствуют два пола. Их интересует не обладающая полнотой бытия целостность, которая есть результат слияния двух полов в одно, а сверхизобилие эротических возможностей, заключенное в двуполом существе. В произведениях декадентов мы сталкиваемся не с описанием нового человеческого типа, наделенного новым сознанием, которое возникло в результате «сплавления» полов и потому чуждо полярных противопоставлений, — а с воспеванием

[173] Об этом направлении в литературе см.: *Praz Mario.* The Romantic Agony. — Oxf., 1951.

[174] А. Кроули оставил после себя не только сочинения по черной магии, но и ряд поэтических сборников, эссе и проч. — по ведомству литературы. *(Примеч. перев.)*

мнимого чувственного совершенства, порожденного активным присутствием двух полов в одном человеке.

Эта идея гермафродита могла быть спровоцирована некоторыми античными скульптурами, известными писателям-декадентам. Но при этом они не ведали о том, что во времена античности гермафродит олицетворял собой некое идеальное состояние, которого люди пытались достичь духовно, через подражательные обряды; если же родившийся ребенок являл хоть какие-нибудь признаки гермафродитизма, родители его тут же убивали. Иными словами, появление на свет ребенка-гермафродита расценивалось как ошибка природы или знак немилости богов, и такое дитя следовало уничтожить. Андрогин же, явленный в ритуальных практиках, служил лишь идеальным образцом, ибо он заключал в себе не множественную совокупность анатомических органов, а символизировал единство магически-религиозных сил, принадлежащих обоим полам.

Немецкий романтизм

Достаточно обратиться к немецкому романтизму, чтобы увидеть дистанцию, отделяющую идеал Пеладана от идеала Новалиса. Для немецких романтиков андрогин был образом совершенного человека, которому суждено появиться в будущем[175]. Риттер, известный врач и друг Новалиса, в своей работе «Nachlass eines jungen Physikers» («Наследие юного физика») дал набросок целостной философии андрогина. По Риттеру, человек будущего, подобно Христу, должен быть андрогином. «Ева, — писал он, — была порождена мужчиной без участия женщины; Христос был рожден женщиной без участия мужчины; ими же двумя будет рожден андрогин. Но при этом муж и жена сольются, став единой плотью». Тело, рожденное таким образом, будет бессмертно. Для описания нового человечества будущего Риттер пользуется языком, разработанным алхимией, и это несомненный знак того, что «великая наука» была одним из источников, в котором романтики черпали свое вдохновение, возрождая миф об андрогине.

Эту тему затрагивает и Вильгельм фон Гумбольдт в юношеской работе «Uber die mannliche und weibliche Form» («Высшая форма "мужественности" и "женственности"»). Особенно интересует его вопрос о божественном андрогине — но к этому архаичному и очень распространенному мотиву мы вернемся чуть позже. Фридрих Шлегель пишет об андрогине как некоем идеале в эссе «Uber die Diotima» («О Диотиме»)[1*], резко нападая на укоренившуюся привычку ценить одни

На эту тему смотри: *Giese Fr.* Der romantische Charakter. Vol. I; Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frühromantik. — Langensalza, 1919. См. также: *Eliade M.* Mitul Reintegrarii. Bucareşti P. 76 ff. *Gray Ronald D.* Goete the Alchemist. — Cambridge, 1958. (Male and Female.)

свойства исключительно как проявления мужского характера, другие же — женского, хотя и те и другие всего лишь формируются современным воспитанием, образованием и обычаем. А ведь цель, к которой должно стремиться человечество, пишет он, это постепенное воссоединение полов, обретающее свое завершение в андрогине.

Но из всех романтиков самое большое значение андрогину придавал Франц фон Баадер. Он утверждал, что андрогин существовал в начале творения — и появится вновь в конце времен. Основным источником, вдохновлявшим Баадера, были сочинения Якоба Бёме. Оттуда он заимствовал идею первого падения Адама, утратившего во сне свою небесную составляющую, которая была отделена от него. Однако благодаря Христу человек вновь станет, подобно ангелам, андрогином. «Цель брака как таинства, — писал Баадер, — восстановление небесного или ангельского образа человека, каковым ему должно быть». Любовь между полами не следует смешивать с инстинктом продолжения рода; истинная ее функция — «помочь мужчине и женщине воссоединить внутри себя завершенный и исполненный полноты человеческий образ, который зовется божественным или изначальным образом»[176]. Баадер верил: теология, которая провозгласит, что «грех состоит в разделении человеческой природы, искупление же и воскресение есть ее воссоединение», выйдет победительницей из спора со всеми прочими теологическими системами[177].

Чтобы понять, откуда берет свое начало эта апология андрогина у немецких романтиков, следует обратиться к трудам Якоба Бёме и других теософов XVI века, особенно — И. Г. Гихтеля и Готфрида Арнольда[2]*. Снабженная солидным аппаратом, антология профессора Э. Бенца «Adam. Der Mythus des Urmenschen» («Адам. Миф об изначальном человеке») позволяет проделать это легко и быстро. Бёме писал, что сон Адама олицетворяет первое падение человека: Адам отделяется от мира божественного и «мнит себя» погруженным в природу, чем себя унижает — и через это становится земным человеком. Появление полов есть прямое следствие этого первого падения. Согласно учению некоторых последователей Бёме, когда Адам увидел совокупляющихся животных, его охватило желание, и Бог дал ему пол, дабы избежать худшего[178]. Другая основополагающая идея Бёме, Гихтеля и других теософов заключается в том, что София, Божественная Дева, изначально была частью первочеловека. Но когда тот попытался овладеть ею, Дева отделилась от него. По Готфриду Арнольду, именно грубое чувственное желание привело к тому, что изначальное Существо потеряло свою «сокровенную невес-

Цит. по: *Benz E.* Adam. Der Mythus des Urmenschen. — Miinchen, 1955; S. 221 ss.

Benz E. S. 219. См. также: *Susini E.* Franz von Baader et la romantisme mystique. - P., 1942.

[178] *Benz.* Adam... S. 219 ss. См. также: *Evola J.* La metafisica del Sesso. Rome, 1958. P. 272. Русский перевод см.: *Эвола Ю.* Метафизика пола. М., 1996.

ту». Но даже в своем нынешнем падшем состоянии мужчина, любящий женщину, втайне желает обрести свою небесную Деву[179]. Бёме же уподобляет распад андрогинной природы Адама распятию Христа[180].

Вполне возможно, что идею своего андрогина Бёме заимствовал вовсе не из каббалы, а из алхимии, — во всяком случае, в своих описаниях он пользуется алхимическои терминологиеи . Ведь и впрямь одним из имен Философского Камня было *rebis,* «двойная сущность» (буквально — «две вещи») — или герметический андрогин. *Ребис* рождается в результате союза Солнца и Луны или, в алхимических терминах, Сульфура и Меркурия[182]. Нет нужды, после публикации фундаментальных работ К.-Г. Юнга, еще раз напоминать о значении андрогина в opus alchemicum[183].

Миф об андрогине

В нашу задачу вовсе не входит проследить историю учения об андрогине со времен Возрождения назад, вглубь, к средним векам и античности. Достаточно будет напомнить, что в своих «Диалогах о любви» Леон Еврей[1*] делает попытку связать платоновский миф об андрогине с библейской традицией, истолковывая грехопадение в свете дихотомии Изначального Человека[184]. С иной доктриной, сердцевиной которой также было представление об изначальном единстве человеческого существа, мы встречаемся у Скотта Эриутены[2*], черпавшего свое вдохновение у Максима Исповедника[3*]. Согласно

[179] *Benz.* S. 21.5 ss. *Evola J.* P. 273.

Der Weg zu Christo Цит. по: *Baumann Herman.* Das doppelte Geschlecht. — B., 1955. S. 175.

См.: *Evola J.* P. 217; а также: *Koyre A.* La philosophie de Jakob Boehme — P., 1929. P. 225.

[2] См определение *re bis,* данное Михаэлем Майером в 1687 году, — оно цитируется в кн.: *Read J.* Prelude to Chemistry. — L., 1959. P. 239. Ср. также описание андрогина в неопубликованной рукописи, фрагменты которой приведены: *Carbonelli.* Sulle fonti storiche della chimica. — Rome, 1925. P. 17.

Особо см.: Psychologie der Ubertragung; Mysterium Conjunctionis, II. А также: *Read J.* Prelude to Chemistry, figs XVI, Ix, etc.; *Eliade.* Mitul Reintegrarii. P. 82 ff. Позволим себе добавить, что тема андрогина продолжает привлекать внимание современных богословов. См., например, работу «Die Gnosis des Christen turns». — Salzburg, 1939, католического философа Георга Копгена (Georg Coepgen) — в ней Христос, Церковь и священнослужители рассматриваются как андрогин. По Николаю Бердяеву, совершенный человек будущего предстанет андрогином. (М Элиаде ссылается на английское издание 1955 г. книги Бердяева «Смысл творчества», особо выделяя при этом главу «Род и пол. Мужское и женское». — *Примеч. перев.)* См. также: *Lowrie Donald A.* Rebellious Prophet. A Life of Nicolai Berdjaev. - N. Y., 1960. P. 75 ff.

[184] *Ebreo Leone.* Dialoghi de'Amore. Ed. Caramella. - Ban, 1929. P. 417 ff., *Benz.* S. 31 ss.

Эриугене, разделение полов было частью общего космического процесса. Разделение сущностей началось в Боге и продолжалось на всех уровнях, пока не затронуло природу человека, разделив его на мужчину и женщину. Вот почему воссоединение сущностей должно начаться в человеке и охватить все планы существования, вплоть до Бога. В Боге же разделение уже невозможно, ибо Он есть Все и Одно. Эриугена утверждал, что разделение полов есть последствие греха, но в конце концов женское и мужское вновь сольются в человеке в одно — и вслед за этим последует эсхатологическое воссоединение Круга Земного с Раем. Христос предвосхитил это конечное воссоединение. Скотт Эриугена цитирует Максима Исповедника, писавшего, что в природе Христа два пола объединились, ибо «в Воскресении Он не был ни мужчиной, ни женщиной, хотя родился и умер мужчиной»[185].

Напомним также, что некоторые *мидраши* утверждают, будто Адам — андрогин. Согласно «Берешит-рабба»[47], «Адам и Ева созданы были как единое существо, что срослось плечами, спина к спине; затем Господь разделил их, ударом топора рассекши их на мужчину и женщину». Бытовало и иное мнение: «первый человек (Адам) был слева мужчиной, справа же — женщиной, но Господь разделил его на две половины»[186]. Существовали даже гностические секты, которые все свое учение строили вокруг идеи андрогина. Так, святой Ипполит сообщает[18], что Симон Волхв называл изначальный дух *arsenothelys* — «мужчина-женщина». В истолковании нахашенов небесный человек, Адамас, тоже был *arsenothelys.* Земной же Адам был всего лишь образом этого небесного архетипа, тем не менее и он был андрогином. А так как весь человеческий род произошел от Адама, *arsenothelys* сущностно присутствует в каждом человеке, и духовное совершенство достигается не чем иным, как открытием этой андрогинной природы внутри себя. Высший Дух, Логос, также андрогинен. Окончательное воссоединение «духовного начала с началом животным и материальным произошло в Иисусе, сыне Марии» (Refutation, V, 6). Согласно учению нахашенов, в космической драме три действия: 1) изначально существовал Логос, божественное и вселенское целое; 2) падение повлекло за собой раскол Творения и рождение страдания; 3) с пришествием Спасителя бесчисленные фрагменты, составляющие нашу Вселенную, воссоединяются внутри Него в одно целое. Нахашены считали, что андрогинизация есть один из этапов обширного процесса восстановления космоса как целого.

В «Послании Евгноста Благословенного»[5]*, два списка которого были недавно открыты среди других рукописей гностической би-

[186] De divisionibus Naturae, II, 4; II, 8, 12; текст цитируется Эволой, с. 180 Цит. по: *Eliade M.* Traite d'Historie des Religions. - P., 1954. P. 361 См. также: Idem. Mitul Reintegrarii. P. 90 ft".

Ippolitus Ieronimus. Refutatio omn. haer. VI, 18.

блиотеки в Хенобоскионе, говорится о том, что Отец породил из себя андрогинное человеческое существо, которое, соединившись с Софией, породило сына, бывшего андрогином. «Этот сын есть первый Отец порождающий, Сын Человека, называемый также Светоносным Адамом... Соединяясь со своей Софией, порождает он великий андрогинный свет, который по мужскому своему имени зовется Спаситель, Создатель всего сущего, по женскому же — София, мать всеобщая, также называемая Пистис. От этих же двух рождены шесть пар других духовных андрогинов, что порождают сперва 72, а затем 360 иных сущностей...»[188] Насколько можно понять, процесс, начавшись с андрогинного Отца, вновь и вновь повторяется на нисходящих уровнях (каждый из которых все более удален от «Центра», в котором находится автохтонный Отец).

Неслучайность андрогинного мотива для гностиков подтверждается текстом «Евангелия от Фомы»[6*]. Не являясь, в строгом смысле этого слова, гностическим, данное произведение многое говорит о мистическом климате раннего христианства. Тем не менее отдельные выдержки из этой книги и их толкования были весьма популярны в среде ранних гностиков, а перевод ее на сайдинский диалект фигурирует среди рукописей, принадлежащих к гностической библиотеке, найденной в Хенобоскионе. В «Евангелии от Фомы» Иисус, обращаясь к ученикам, говорит: «Когда вы сделаете двоих одним и когда вы сделаете внутреннее как внешнее и внешнее как внутреннее, и верхнее как нижнее, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним, чтобы мужчина не был мужчиной, и женщина не была женщиной <...> тогда вы войдете [в царствие]» (Лог. 27).

В другом же речении Иисус говорит: «Когда вы сделаете двух одним, вы станете Сыном человека, и если вы скажете горе «сдвинься», она переместится» (Лог. ПО). Формула «сделать одним» встречается еще трижды (Лог. 4, 12, 27). Дорресс дает соответствующую отсылку на параллели в Новом Завете (Иоанн, XVII, 11, 20— 23; Римл., XII, 4 — 5; 1 Коринф. XII, 27 и т. д.). Особенно важно для нас Послание галатам, III, 28: «Нет ни иудея, ни эллина, нет ни раба, ни свободного, нет мужского, нет женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе». Это единство изначального Творения до создания Евы, когда «человек» был ни мужчиной, ни женщиной. Согласно «Евангелию от Филиппа»[7*] (Кодекс X из библиотеки Хенобоскиона), разделение полов — сотворение Евы из тела Адама — стало началом смерти. «Христос пришел, чтобы снова исправить разделение, которое произошло вна-

[188] *Doresse*. Les livres secretes des gnosticues d'Egypte. Vol. 1. — P., 1958. P. 211. Учение, сущностно сходное с тем, что изложено в «Послании Евгноста Благословенного», можно обнаружить в другом гностическом документе из Хенобоскиона — «Софии Иисуса» — несколько иная его версия представлена берлинским кодексом. См.: *Doresse,* 1. P. 215 ff.

чале, объединить обоих и тем, кто умер в разделении, дать жизнь и объединить их» (Лог. 78).

Другие тексты также содержат сходные утверждения, касающиеся воссоединения полов, которое есть образ Царствия. В ответ на вопрос, когда же придет Царствие, Господь говорит: «Когда двое станут одним, а внешнее как внутреннее, мужчина с женщиной — ни мужчиной, ни женщиной» (Второе послание Климента[8]*, цитируемое в книге *Doresse,* II, с. 157). Возможно, этот пассаж в «Послании Климента» восходит к «Евангелию, приписываемому египтянам», из которого сохранилась следующая цитата у Климента Александрийского: «Когда Саломея требовала ответа, когда же исполнится то, о чем она вопрошала, сказал Господь: "Когда ты бросишь под ноги одежды позора, и когда двое станут одним, и мужчина с женщиной — ни мужчиной, ни женщиной"» («Stromates», III, 13, 92; *Doresse,* II, с. 158).

Здесь не место выяснять происхождение этих гностических и окологностических формул, служащих для выражения божественного единства и андрогинности «совершенного человека». Известно, что гностицизм нельзя свести к какому-то одному источнику; среди таковых, наряду с еврейским гнозисом и спекуляциями на тему изначального Адама и Софии, можно обнаружить и производные от неоплатонических и неопифагорейских доктрин, и восточные влияния — особенно иранское. Но мы видели также, что и апостол Павел, и святой Иоанн считают андрогинность одной из характерных черт духовного совершенства. Ибо стать «мужчиной и женщиной» или быть «ни мужчиной, ни женщиной» — обе эти формулы стремятся передать, что же такое *metanoia* — абсолютная реверсия всех ценностей. «Быть мужчиной и женщиной» звучит на самом деле не более и не менее парадоксально, чем «стать как дети», «родиться вновь», «пройти узкими вратами».

Ясно, что сходные концепции можно встретить у греков. В «Пире» (183 Е — 193 Д) Платон описывает изначального человека — в его описании это двуполое существо сферической формы. В контексте наших разысканий имеет значение тот факт, что в метафизических спекуляциях Платона — равно как в теологии Филона Александрийского, у теософов неоплатонического и неопифагорейского толка — так же, как в герметических школах, ссылающихся на авторитет Гермеса Трисмегиста и «Поимандра»[9*], или в сочинениях некоторых христианских гностиков, человеческое совершенство понимается как неразрушенное единство. Оно есть лишь отражение божественного совершенства, проявление Всего в Одном. Гермес Трисмегист, посвящая Асклепия ° в Знание, сообщает ему, что «Бог не имеет имени — или же ему принадлежат все имена, ибо он есть Один и Все». Бесконечно богатый плодовитостью обоих полов, он постоянно вызывает к появлению на свет все те вещи, которые он полагал сотворить.

«Итак, ты говоришь, что Бог обладает обоими полами, Трисмегист?»

«Да, Асклепий, и не только Бог, но все существа, имеющие душу или живущие жизнью растительной»[180].

Божественный андрогин

Представление, что все сущее наделено качествами обоих полов, неизбежно вытекает из представления о двуполом божестве как парадигме и начале всякого существования. В основе подобной концепции лежит мысль о том, что совершенство, а следовательно — Бытие, не может быть ничем иным, кроме как целокупным единством. А значит, целостной полнотой должно обладать все сущее, и принцип *coincidentia oppositorum* должен работать на всех уровнях, охватывая все контексты. Подтверждение тому — андрогинная природа многих богов, широкое распространение ритуалов, участники которых символически наделяются андрогинными признаками, и популярность космогоний, утверждающих, что мир возник из космогонического Яйца или образовался в результате распада изначально единой сущности, имевшей форму сферы. Мы обнаружим, что наличие этих представлений, символов и ритуалов характерно не только для Средиземноморья и Ближнего Востока времен античности, ибо они представлены также в ряде других экзотических и архаических культур. Распространенность подобных представлений объясняется одним: все эти мифы предлагали образ божества, т. е. конечной реальности в ее неделимом единстве, вполне отвечавший сокровенным чаяниям их аудитории, и одновременно побуждали человека достичь этой полноты с помощью ритуалов или мистических техник обретения целостности.

Несколько примеров помогут лучше понять данный феномен. В древнейшей из греческих теогоний божества среднего или женского рода зачинают самостоятельно. В соответствии с традицией, идущей от Гесиода («Теогония», 124 и далее), от Хаоса (средний род) рождается Эреб (средний род) и Ночь (женский род). Земля без чьей-либо помощи дала существование звездному Небу[1]. Таким образом, миф утверждает, что изначально существовало лишь единое, содержащее в себе все возможности, а значит — и все пары оппозиций: хаос и форму, тьму и свет, виртуальное и манифестированное, женское и мужское и т. д. Двуполость фигурирует среди атрибутов божеств именно в качестве парадигматического выражения творящей силы. Гера одна порождает Гефеста и Тифона[2*], таким образом «эта богиня-покровительница брака первоначально выступает как андрогин»[190]. В Лабранде (Кария)[3*] почитали борода-

Corpus Hermeticum, II, 20, 21.

Delcourt Marie. Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualite dans d'Antiquite classique. - P., 1958. P. 29.

того Зевса с «шестью грудями, образующими треугольник»[191]. Геракл, самый мужественный из героев, меняется одеяниями с Омфалой[4*]. При совершении таинств, посвященных италийскому Геркулесу Победителю, и статуя бога, и иерофанты[5*] были одеты в женское платье; Мари Делькур удалось показать, что целью отправления этого ритуала было «возвращение юности, обретение здоровья, силы и долголетия, а может быть, и бессмертия»[192].

На Кипре существовал культ бородатой Афродиты, называемой Афродитос, а в Италии почитали лысую Венеру. Что до Диониса, то он — самый бисексуальный из всех богов. В одном из фрагментов Эсхила (61-й фрагмент) встретивший Диониса восклицает: «Откуда пришел ты, мужчина-женщина? Из какой ты страны? Что за одеяние на тебе?»[193]

Во времена архаики Диониса изображали полным бородатым человеком, чей пол двойствен в силу двойственности природы самого Бога. Позже, в эллинистическую эпоху, искусство сделало Диониса женоподобным[194]. Мы не будем останавливаться на других андрогинных божествах синкретического пантеона, таких как фригийская Великая Мать и ее двуполые порождения, Агдитис[6*] и Мизе[7*]. Что до божества, которое древние именовали Гермафродитом[8*], то его иконографический образ сформировался лишь около Ш или IV века, и эта довольно сложная история[195] не столь важна для наших исследований.

Не будем перечислять всех андрогинных богов, которых можно найти в других религиях[196]. Их достаточно много, они одинаково часто фигурируют как в сложных и развитых религиях — у германцев, в древних религиях Ближнего Востока, Ирана, Китая, Индонезии и т. д., — так и в религиях народов, находящихся на архаической стадии культуры: в Африке, Америке, Меланезии, Австралии и Полинезии[197]. Большинство божеств растительности и плодородия

[191] *Delcourt M.* P. 30.
[192] Ibid. P. 36.
[193] Цит. по: Ibid. P. 40.
[194] «С него совлекли одеяния, символизирующие его двойную природу: шафранное покрывало, пояс, золотую митру. Его обнажили, не лишив его мужественности, но сделав так, что он стал слишком слаб, чтобы ею воспользоваться». Овидий (Метаморфозы, IV, 20) и Сенека наделяют его «лицом девственницы», что озадачило бы художников архаики, «изображавших его с густой бородой» (*Delcourt.* Hermaphrodite... P. 42 — 43). К вопросу о гермафродитизме Диониса см. также: *Lehmann-Hartleben Karl, Olsen E. C.* Dionysiac Sarcophagi in Baltimore. — Baltimore, 1942. P. 34 ff., и библиографию, представленную в примеч. 89 указанного издания.

Ей посвящена чрезвычайно подробная глава в работе *M. Delcourt.* Hermaphrodite... P. 65 ff.
[196] См.: *M. Eliade.* Mitul Reintegrarii. **P.** 99 **ff; Idem.** Traite d'Historie des Religions. P. 359 ff.

Богатый документальный материал на эту тему см.: *Baumann H.* Das doppelte Geschlecht. P. 129 — 249. Мы не будем касаться здесь весьма запутанной

двуполы или несут на себе следы андрогинности. *«Sive dens sis, sive dea»*, («Будь ты бог или богиня»), — говорили древние римляне о богах — покровителях сельского хозяйства; а ритуальная формула sive mas sive femina («или муж, или женщина») часто встречается в заклинаниях. В некоторых случаях (как, например, у эстонцев) божества полей один год выступали в мужской ипостаси, а другой — в женской[198]. Но самое любопытное: женские и мужские божества, играющие наиболее значительную роль в пантеоне, на самом деле являются андрогинами; мы поймем этот парадокс, если примем во внимание характерное для традиционных обществ представление о том, что нельзя быть чем-либо par excellence («преимущественно»), одновременно не являясь полной тому противоположностью, или, что точнее, не являясь одновременно множеством других вещей.

Зерван, персидский бог бесконечного времени, был андрогином, так же как верховное божество Света и Тьмы у китайцев[199]. Эти два примера ясно показывают, что андрогинность была особым средством выражения целостности. Ибо, как мы уже видели, Зерван был отцом близнецов Ормузда и Ахримана, богов Зла и Добра, — а Тьма и Свет в Китае, как и в Индии, символизировали проявленный и непроявленный аспекты абсолютной реальности.

Множество божеств звались «Отец и Мать»[200]. Это была одновременно аллюзия и на их полноту или действительный автогенезис, и обозначение их творящей силы. Столь же вероятно, что ряд «божественных супругов» — это более позднее переосмысление изначального андрогинного божества или персонификация его атрибутов. Поскольку андрогинность является отличительным знаком изначальной целокупности, объединяющей в себе все возможности, изначальный человек, мифологический предок человечества, во многих традициях выступает в качестве андрогина. Мы уже приводили пример с Адамом. *Tyucmo,* первочеловек германской мифологии, также был двуполым существом; его имя этимологически связано с древненорвежским *tvistr* («двойственный»), ведическим *dvis,* латин-

проблемы хронологии. *H. Baumann* считает, что ясно подтвержденные свидетельства божественной андрогинности можно найти не ранее, чем в мегалитических культурах (см. также наши замечания в «Revue d'Historie des Religions», 1958. P. 89— 92). Что касается признаков двуполости, которые обнаружил у некоторых палеолитических идолов *L. F. Zotz* (Bull Soc. Preh. Franc, 48. 1951. P. 333 ff.), то его интерпретация была отвергнута *H. Breuil* (ibid, 49. 1952. P. 25) и *K. J. Narr* (Anthropos, 50. 1955. P. 543 ff.). Однако это еще не говорит о том, что представление о божественной двуполости было неведомо «примитивным» народам (см., например: *Cluckhorn Clive.* Myth and Mythmaking. Ed. by Henry A. Murray. – N. Y., 1960. P. 52). Заметим также, что на уровне архаических культур «целостность» может выражаться любой парой оппозиций: женское — мужское, видимое — невидимое, земля — небо, свет — тьма.

[198] См.: *Eliade M.* Traite d'Historie des Religions. P. 359.

[199] Ibid. P. 360.

[200] См.: *Berholdet Alfred.* Das Geschlecht. Tübingen, 1934. S. 19.

ским *bis* и т. д.[201]. В ряде традиций место мифологического первопредка-андрогина заняла близнечная пара: в Индии, например, это Яма и его сестра Ями, а в Персии — Йима и Йимак.

Ритуальное наделение качествами обоих полов

Все мифы о божественном андрогине и двуполом первочеловеке предлагают парадигматическую модель человеческого поведения. Соответственно, андрогин символически воспроизводится в ритуале. Цели, которые преследуют ритуалы, в ходе которых участники символически наделяются качествами обоих полов, многообразны, а формы — чрезвычайно сложны. Их рассмотрение выходит за рамки нашей темы. Достаточно напомнить, что у многих примитивных народов инициация по достижении половой зрелости предусматривает предварительное обретение посвящаемым двуполости. Наиболее известный пример — хотя до настоящего времени не получивший должного объяснения — практика ритуальных надрезов на теле посвящаемого, распространенная у некоторых австралийских племен, — инициируемый символически наделяется женским половым органом[202].

Если вспомнить, что в представлении австралийцев и многих других примитивных народов, живущих по всему миру, не прошедшие инициацию как бы лишены пола и допуск к половой жизни является одним из следствий инициации, глубинное значение ритуала, видимо, таково: нельзя стать половозрелым мужчиной прежде, чем познано сосуществование двух полов, андрогинность; другими словами, нельзя достигнуть обособленного, резко проявленного статуса существования без знания целокупного бытия.

Обретение во время инициации качеств андрогина не всегда связано с некими оперативными действиями, как у австралийцев. Во многих случаях андрогинность подразумевается, когда юношей одевают в девичьи наряды, а девушек — в мужские. Этот обычай распространен у некоторых африканских племен, однако с ним можно также столкнуться в Полинезии[203]. Следует спросить, не означает ли ритуальная нагота, обычная для многих инициаций половой зрелости, символическую причастность андрогинному началу. Точно так же гомосексуальные практики, о которых упоминается в связи с инициациями, возможно, объясняются сходными верованиями: во время посвящения инициируемые обладают как бы двумя полами.

Облачение в некоторых ситуациях в одежды, присущие противоположному полу, часто встречается в Греции. Плутарх упоминает ряд обычаев, которые кажутся ему странными. «В Спарте, — пишет он, — женщина, опекающая невесту, выбривает ей голову, одевает ее

[201] См.: *Eliade M.* Mitul Reintegrarii. P. 92.

" На эту тему см.: Idem. Birth and Rebirth. P. 25 ff.

[203] *Baumann H.* P. 57 - 58; *Eliade M.* Birth and Rebirth. P. 26.

мужское платье и обувь, затем возводит на ложе и оставляет одну, [без света. Муж же входит тайно, чтобы с ней соединиться» *[Плутарх.* Ликург, 15). В Аргосе[1] невеста в брачную ночь прикрепляет фальшивую бороду (*Плутарх.* О доблести женской, 4)[204]. На Косе[2] муж облачается в женские одежды, чтобы познать жену[205] *[Плутарх.* Греческие вопросы, 58)[206].

Во всех вышеприведенных случаях трансвестизм связан с брачными обрядами. Известно, что в архаической Греции женитьба сразу следовала за инициацией по достижении половой зрелости. Мы сталкиваемся с элементами трансвестизма и в праздничных обрядах, характерных для Осхофорий в Афинах. В этой церемонии различимы «пережитки мужских инициаций: Осхофории — одновременно и праздник сбора винограда, и ликование в память возвращения Тесея в родной город[3]. Сам факт слияния воедино столь разных мотиваций является аргументом в пользу того, что легенда о Тесее уходит корнями в древний социальный ритуал ордалий, являясь его "повествовательной интерпретацией", — впервые эту теорию пытался обосновать А. Жанмэр»[20].

Но, кроме остаточных следов трансвестизма, связанного с инициациями, переодевание в одежды, присущие другому полу, практиковалось греками во время праздника почитания Геры на Самосе[4] и в некоторых других случаях[208]. Если вспомнить, что трансвестизм был присущ и европейским весенним праздникам Карнавала, и многим сельскохозяйственным церемониям в Индии, Персии и других азиатских странах[209], мы поймем изначальную функцию данного обычая: перед нами выход за границы «я», трансцендентное преодоление исторически обусловленной ситуации конкретной личности и восстановление изначального порядка вещей, лежащего по другую сторону «человеческого» и «исторического» и предшествующего основанию человеческого общества; этот парадоксальный порядок вещей невозможно поддерживать в профанные времена, в историческую эпоху, но периодически необходимо соответствующим образом хотя бы ненадолго восстанавливать изначальную полноту — нетронутый источник святости и силы.

Плутарх. О доблести женской. Перев. Я. М. Боровского. — *Плутарх.* Застольные беседы. — М., 1990. С. 265 — 266.

[1] Idem Греческие вопросы. Перев. Н. В. Брагинской. - *Плутарх.* Застольные беседы. С. 240-241.

[2] *Delcourt M.* Hermaphrodite... P. 7.

[207] Ibid. P. 15 - 16.

[208] Ibid. P. 18 ff.

См.: *Eliade M.* Traite d'Historie des Religions. P. 362. О переодевании, связанном с женитьбой: *Samter E.* Geburt, Hochzeit und Tod. B., 1911. S. 92 ss. На эту тему см. также: *Manhardt W.* Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstamme. - B., 1875. S. 200 ss., 480 ss.; *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation. - Zürich; Lpz., 1937. Vol. I. S. 76, 86, 88 ss.

Ритуальное переодевание подразумевало символическое «опрокидывание» обычной манеры поведения — отсюда и карнавальные проказы, и двусмысленные выходки во время Сатурналий. Перед нами — отмена законов и обычаев, ибо поведение полов прямо противоположно «нормальному». Эта реверсия поведения подразумевает тотальное смешение ценностей — характерную черту всех оргиастических ритуалов. Фактически присутствует формальное соответствие между трансвестизмом и символическим наделением андрогинными качествами, с одной стороны, и оргиастическими ритуалами — с другой. В любом случае обнаруживается ритуальная «тотализация» — воссоединение противоположностей, возвращение к изначальному и нерасчлененному состоянию. Фактически это символическое восстановление «Хаоса», недифференцированного единства, предшествовавшего Творению, и возвращение к нерасчлененному приобретает форму предельного восстановления и прироста сил. Здесь кроется одна из причин того, почему ритуальная оргия приурочена к празднику урожая или Новому году: в первом случае оргия обеспечивает плодородие полей; во втором — символизирует возвращение к докосмогоническому Хаосу и погружение в безграничный океан сил, существовавших до Творения, что делает возможным сам акт такового. Нарождающийся год соответствует Миру в процессе творения[210]

Изначальная цельность

Несомненно, можно предложить различные интерпретации ритуалов воссоединения целого, которое достигается либо благодаря символическому уподоблению андрогину, либо в ходе оргии. Однако все эти ритуалы совершаются с одной и той же целью: обеспечить успешное начало, будь то начало половой и культурной жизни, маркируемое инициацией, будь то Новый год или весна, или же «начало», связываемое с каждым новым урожаем. Если мы примем во внимание, что для членов традиционных обществ космогония являлась парадигматическим «началом», станет понятно присутствие космологических символов в обрядах инициации, земледельческих или оргиастических. «Начать» что-либо означает, что кто-либо пребывает в процессе творения данной вещи, располагая громадным резервом священных сил. Этим объясняется структурное сходство между мифом об изначальном андрогине, Первопредке человечества, и мифами творения. В обоих случаях мифы настаивают на том, что вначале, *in illo tempore*[1] , существовала нерасчлененная цельность — и эта цельность разделилась или распалась на части для того, чтобы могли родиться Мир и человечество. С изначальным андрогином, особенно сферическим андрогином, которого описывает

[210] На эту тему см.: *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return. P. 60 ff.

Платон, соотносится, в космическом плане, космогоническое Яйцо или изначальный антропокосмический великан.

Во многих мифах творения изначальное состояние — «Хаос» — представлено в виде компактной и однородной массы, когда нельзя различить форму, или в виде напоминающей яйцо сферы, объединяющей Небо и Землю, или же в виде громадного человека и т. д. Во всех этих мифах творение равнозначно разделению яйца на две половинки, олицетворяющие Небо и Землю, — или расчленению великана, или же распаду единой массы на фрагменты [11].

В начале была полнота — и на космическом, и на антропологическом уровне — полнота, содержащая в себе все возможности. Однако эта одержимость «началом», проявляющаяся в столь многих мифах и ритуалах, должна получить истолкование и в другом контексте. Ибо можно заметить, что тенденция к объединению и тотализации, хотя и обнаруживается на множестве уровней, выражается разными способами и служит различным целям. Воссоединение противоположностей и отмена оппозиций представлены и в ритуальной оргии, и в инициации, когда происходит наделение посвящаемого андрогинными качествами, но *поле реализаций в этом случае различно.* Воссоединение противоположных принципов достижимо и через йогические техники, особенно через Тантру. Цель здесь та же — достичь «единства-цельности», однако опыт протекает сразу на нескольких уровнях, и конечное воссоединение может быть описано лишь в трансцендентальных терминах. Другими словами, на скрытом уровне в ритуальной оргии, в обряде обретения андрогинных качеств или священного погружения в Хаос, предшествующий Творению, мы сталкиваемся с тенденцией к воссоединению и объединению, структурно сравнимой с тенденцией Духа вернуться к состоянию полноты и целостности. У нас нет места углубляться в эту парадоксальную тенденцию, присущую Жизни, когда та в своих проявлениях уподобляется Духу[2] [12]. Однако весьма важно отметить: хотя в сердцевине всех этих мифов, ритуалов и мистических техник лежит представление о *coincidentia oppositorum*, а космогоническое Яйцо имеет некоторое отношение и к ритуальной оргии, и к обряду наделения андрогинными качествами, и к тантристской практике, тем не менее йог, достигший освобождения, и участник оргии обретают в итоге качественно разную целостность и полноту бытия.

Те несколько примеров, что мы цитировали выше, должны были помочь читателю лучше понять, сколь различны эти перспективы и сколь велик перепад уровней. Мы уже говорили, что в Греции андро-

См.: *Eliade M.* Structure et fonction du mythe cosmogonique. — La Naissance du Monde. - P., 1959. P. 471 - 495.

[12] См. В данном контексте обзор, посвященный символике восхождения: *Eliade M.* Myths, Dreams and Mysteries. P. 99 ff. Русский перевод см.: *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. — М., 1996.

гинное состояние допускалось лишь на уровне ритуала, и дети, рожденные с признаками гермафродитизма, тут же убивались их родителями. Тем самым греки жестко разделяли анатомико-психологическую и ритуальную реальности. В сибирском шаманизме шаман соединяет в себе оба пола символически: его одежда украшена женскими символами и в некоторых случаях он пытается подражать поведению женщин. Но мы знаем в шаманизме примеры, когда бисексуальность является ритуальной, т. е. реализуется на конкретном уровне: шаман ведет себя подобно женщине, носит женскую одежду, а иногда даже берет себе мужа[213]. Эта ритуальная бисексуальность, или асексуальность, считалась как бы знаком духовности, общения с богами, духами и источником сакральных сил. Ибо шаман соединяет в себе два противоположных принципа; и так как его собственная личность сложилась в результате священного брака, он символически восстанавливает единство Земли и Неба и тем самым обеспечивает связь между богами и людьми'". Такого рода бисексуальность реализуется ритуально и экстатически; она считается одним из условий, необходимых для преодоления ситуации профанного человека.

Отклонения в характере некоторых шаманских практик не должны заслонять в наших глазах тот факт, что конечная цель и теологическое оправдание ритуальной асексуальности или бисексуальности заключались в трансформации человека. Предпринимаемые время от времени попытки добиться трансформации с помощью методов, ведущих к изменениям в психике шамана, не связаны с нашей проблемой. История религий знает примеры смешения уровней, примеры, когда делались попытки на уровне психологических переживаний достичь состояний духовного бытия, доступ к которым открывается лишь через ритуал или мистические практики.

Это же смешение уровней можно обнаружить у шаманов Сибири и Индонезии, изменяющих свое сексуальное поведение, с тем чтобы испытать ритуальную андрогинность *in concrete* («на деле»). Не имеет значения, вызваны ли такого рода случаи спонтанным отходом от традиции или же являются результатом деградации индийских мистических техник, когда оказалась нарушена цепь преемственности или произошла утрата шаманами духовного смысла этих практик. Важно, что в характерном для шаманизма стремлении обрести качества ритуального андрогина, когда оно проявляется в помраченных формах, просматривается отчаянная попытка с помощью конкретных, психологических средств достичь парадоксальной целостности человека. Иными словами, в этих случаях мы должны жестко различать конечную цель и средства ее достижения. Сред-

[213] *Eliade M.* Shamanism. P. 25, 258, 351 ff.

См. примеры, касающиеся шаманизма у нгаджу-даяков: *Eliade M.* Shamanism... P. 352 ff.

ства могут быть наивны, а иногда — до странности легковесны; в подобных случаях они могут способствовать успешному соединению противоположностей в конкретном, непосредственном смысле этого термина и переходу на уровень бытия, который уже не является человеческим, — но не является и сверхчеловеческим. Однако сама цель сохраняет свою ценность, даже вопреки неадекватным средствам ее достижения. Лучшее тому доказательство — на достижение аналогичного результата направлен и ряд тантрических техник. Однако достаточно напомнить о метафизическом наполнении этих техник, чтобы понять, что мы имеем дело с духовным опытом совершенно иного плана.

Тантрические учения и техники

Широко известно, что учение Тантра-йоги настаивает: абсолютная реальность, *Urgrund,* содержит в себе все двойственные противопоставления и противоположности, слитые в состоянии абсолютного Единства *(аджава)*[215]. Творение есть взрыв изначального единства и разделение двух противоположных принципов, инкарнированных в Шиве и Шакти. Всякое относительное существование предполагает состояние двойственности, и вследствие этого предполагает существование страдания, иллюзии и «рабства». Конечная цель посвященного, практикующего тантру, — объединить в своем теле два противоположных начала — Шиву и Шакти. Пробужденная с помощью определенных йогических техник, Шакти, спавшая в виде змеи *(кундалини)* в основании тела, от *чакры* к *чакре* поднимается по срединному каналу *{сусумма)* к вершине черепа *{сахасрара),* где заключен Шива, и соединяется с ним. Это соединение божественной пары внутри его тела трансформирует йога в своего рода «андрогина». Однако следует подчеркнуть, что обретение андрогинных качеств — лишь один из аспектов целостного процесса, ведущего к слиянию противоположностей. В тантрической литературе говорится о множестве пар оппозиций, которые должны быть воссоединены. Луна и Солнце должны стать одним, так же как должны слиться две мистических вены — *ида* и *питала* (символизирующие эти два небесных тела), и два дыхания — *прана* и *апана.* Но, что самое важное, *праджна,* мудрость, должна соединиться с *упайа* — средством ее достижения, а *шунья,* пустота, — с *каруной* — состраданием. «Хеваджра-тантра»[1] говорит также о состоянии «двух в одном», когда женский элемент трансформируется в мужской первопринцип (II, IV, 40-7; изд. Snellgrove, с. 24 и сл.). Это воссоединение противоположностей соотнесено с парадоксальным сосуществованием *самарасы* и *нирваны*[2]. «Нет *нирваны* вне *самарасы»,* — говорил Будда, согласно «Хеваджра-тантре» (II, IV, 32).

[215] См.: *Eliade M.* Yoga... P. 206 *and passim.*

Все это в итоге свидетельствует о том, что мы имеем дело с *coincidentia oppositorum*, достигаемым на всех уровнях Жизни и Сознания. В результате объединения противоположностей уничтожается опыт двойственности и происходит трансцендентное преодоление мира феноменов. Йог достигает состояния безусловной свободы и трансцендентности, выражаемого словом *самараса* («благословенность»), парадоксально переживая опыт совершенного единства. Некоторые тантрические школы учат, что *самараса* достижима преимущественно путем практики *майтхуны* (ритуальное половое сношение) и характеризуется «остановкой» или «сковыванием» трех главных человеческих функций: дыхания, семяизвержения и мышления . Слияние противоположностей ведет к остановке оиосоматических процессов и психоментального потока. Неподвижность этих функций, которые особо текучи по своей природе, свидетельствует о том, что адепт покинул человеческое состояние и перешел на трансцендентный план.

Рассмотрим религиозно-космический символизм, используемый для описания того, что такое объединение противоположностей. Йог одновременно является Космосом и Пантеоном;[3]* он воплощает в своем теле Шиву и Шакти и множество иных божеств, которые в конечном итоге сводятся к данной архетипической паре. Две основных фазы *садханы*[4] в Тантра-йоге — это (1) подъем на космический уровень психосоматического опыта и (2) упразднение Космоса, символическое возвращение к ситуации, когда изначальное Единство еще не было разорвано актом Творения. Другими словами, освобождение и наслаждение абсолютной свободой тождественны обладанию полнотой, существовавшей до сотворения мира. С какой-то точки зрения, парадоксальное состояние, достигаемое адептом Тантры в *самарасе,* сходно с переживанием ритуальной оргии и докосмической тьмы: в обоих этих состояниях формы воссоединены, противоречия и оппозиции сняты. Однако следует отметить, что последнее сходство — лишь формально, ибо, преодолевая этот мир и достигая трансцендентности, йог не возвращается к блаженному пренатальному состоянию, обычно соотносимому с докосмической тьмой. Вся тантристская символика воссоединения и обретения целостности указывает на то, что йогин более не подвластен космическим ритмам и законам, Вселенная перестает для него существовать, он вышел за пределы Времени, туда, где Вселенная еще не сотворена.

Когда говорится, что адепт «освободился от Космоса», это означает, что он преодолел состояние всякой обусловленности, достиг недвойственности и свободы. В классической Йоге «возвращение, через *самадхи,* к изначальной не-двойственности привносит новый элемент в изначальную ситуацию (существовавшую до разделения

[216] См.: *Eliade M.* Yoga... P. 258.

действительности на двойственный объект — субъект). Этот элемент — знание единства и блаженства. Это «возвращение к истокам», но с тем отличием, что «освободившийся в этой жизни» возвращается к изначальной ситуации, обогащенной измерениями свободы и высшего сознания. Чтобы выразить эту разницу, он не возвращается автоматически к «заданной» ситуации, но воссоединяет изначальную полноту после того, как обретен новый и парадоксальный уровень бытия: сознание свободы, не существующей в Космосе — ни на уровне Жизни, ни на уровне «мифологической божественности» (*богов-дэвов*), — но существующей лишь в Высшем Бытии, Ишваре»[217].

Любопытно отметить, что парадоксальное состояние адепта, *дживан мукта*, — того, кто достиг реализации и вышел за пределы обусловленности, — какими бы терминами ни называлось это состояние: *самадхи, мукти, нирвана, самараса* и т. д., — это состояние, находящееся за пределами воображения, описывается противоречащими друг другу образами и символами. С одной стороны, используются образы, выражающие чистую спонтанность и свободу (*дживан мукта - камакарин,* «тот, кто движется по собственной воле»), когда об адепте говорится, что он может «летать по воздуху»[218]; с другой стороны, используются образы абсолютной неподвижности, окончательной остановки всякого движения, замороженности[219]. Сосуществование этих противоречащих друг другу образов объясняется парадоксальностью ситуации человека, «освободившегося при жизни»: он продолжает существовать в Космосе, хотя более не подчинен его законам; фактически он более не принадлежит Космосу. Образы неподвижности и полноты выражают преодоление всяких ограничений, накладываемых реальностью; ибо система ограничений — Космос — должна быть определена в терминах становления в силу ее непрестанного движения и напряжения, возникающего между оппозициями. Прекратить движение, не разрываться между противоположностями равносильно тому, чтобы прекратить свое существование в Космосе. Но, с другой стороны, ускользнуть из-под власти оппозиций равнозначно обретению абсолютной свободы, совершенной спонтанности — и

Eliade M. Yoga... P. 99 — 100. Аналогичные замечания встречаются при описании даосских техник. Дао является бесформенным единством, из которого проистекает троичная манифестация Вселенной (Небо, Земля и подземные области); но достичь мудрости Дао — значит реализовать парадигматическую ситуацию человека, являющегося посредником между двумя надземными областями. См.: *Hentze Carl.* Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Shanzeit. — Antwerp., 1951. S. 192 ss., а также наш обзор в журнале «Critique», № 83 April 1954. P. 323 ff.

См.: *Eliade M.* Myth, Dreams and Mysteries. P. 95 ff.

[219] В западной алхимии образом этого процесса является «коагуляция ртu-

лучше всего это выражается в образах движения, игры, пребывания сразу в двух местах или полета.

Фактически мы опять сталкиваемся с трансцендентной ситуацией которая в силу своей невообразимости описывается лишь с помощью противоречащих друг другу или парадоксальных метафор. Вот почему в тех случаях, когда необходимо описать ситуацию, помыслить которую мы не в состоянии, на помощь приходит формула *coincidentia oppositorum,* независимо от того, идет ли речь о Космосе или Истории. Эсхатологические символы, *par excellence,* означающие что время и история окончились, — это лев, возлежащий с агнцем, и дитя, играющее со змеей. Конфликты, т. е. оппозиции, пришли к разрешению; Рай обретен. Эта эсхатологическая символика доказывает, что *coincidentia oppositorum* не всегда подразумевает «обретение целостности» в конкретном смысле данного термина; в равной мере слияние противоположностей может выражать парадоксальное возвращение Мироздания к райскому состоянию. То, что агнец, лев, дитя и змея существуют, означает, что речь идет о Мире, что это Космос, а не Хаос. Но то, что лев лежит с агнцем, а дитя спит подле змеи, дает нам понять, что это уже не наш мир, а рай. Фактически перед нами мир, который парадоксален, ибо свободен от противоречий и конфликтов, присущих всякой Вселенной. Более того, в некоторых апокрифах («Деяния Петра», «Деяния Филиппа»[7], «Евангелие от Фомы» и т. д.) для описания Царства Божия и непадшего состояния Космоса, наступающих после прихода Спасителя, используются образы, исполненные внутренних противоречий. «Сделать внешнее внутренним», «сделать верхнее нижним», «сделать первых последними», «сделать правое левым» (см.: *Doresse.* Vol. II. С. 158 и сл., 207 и сл.) — все эти парадоксальные выражения означают тотальную реверсию ценностей и направлений, вызванную приходом Христа. Следует отметить, что эти образы используются рядом с образами андрогина и указаниями на возвращение в детское состояние. Каждый из этих символов означает, что «профанная» Вселенная таинственным образом замещается Иным миром, свободным от законов и зависимостей, Миром чисто духовным по своей природе.

Значение coincidentia oppositorum

Что открывается нам во всех этих мифах и символах, всех этих обрядах и мистических техниках, этих легендах и верованиях, за которыми более или менее ясно проглядывает представление о *coincidentia oppositorum,* воссоединении противоположностей, слиянии фрагментов в единое целое? Прежде всего — глубочайшая неудовлетворенность человека своим положением в мире, тем, что называется людским жребием. Человек ощущает свою оторванность и отделенность от всего мироздания. Часто ему трудно даже внятно объяснить природу этой отделенности, но порой он чувствует сеоя

отрезанным от «чего-то» могучего, «чего-то» совершенно иного, чем он, порой же — отделенным от некоего вневременного «состояния», о котором у него не сохранилось четких воспоминаний, но лишь смутные образы, сберегаемые в глубине его существа: этим изначальным состоянием он наслаждался до Времени, до Истории. Эта отделенность приобрела форму разлома, проходящего внутри личности и затронувшего при этом сущностную основу мира. Это было «падение», необязательно в иудео-христианском значении термина, но падение, влекущее за собой фатальные, роковые последствия для человечества и одновременно — онтологическое изменение структуры мира. (С определенной точки зрения, можно утверждать, что многие верования, так или иначе связанные с *coincidentia oppositorum,* воскрешают ностальгию по раю, ностальгию по парадоксальному состоянию, когда было возможно бесконфликтное существование оппозиций, проявлявшихся как многообразные аспекты таинственного Единства.)

В конечном счете перед нами — стремление восстановить утраченное единство, что побуждает человека рассматривать противоположности как взаимодополняющие аспекты единой реальности. Опыт бытия в мире, где противоположности требуют примирения, породил первые философские и теологические спекуляции. Прежде чем они стали основополагающими философскими представлениями, Единое, Единство, Целостность были чаяниями, которые ищут свое выражение в мифах и верованиях, ритуалах и мистических техниках. На уровне досистемного мышления это таинство целостности воплощается в попытках достичь перспективы, когда все оппозиции разрешаются, Дух Зла обращается Тем, кто прокладывает путь Промыслу Господню, а Демоны предстают лишь ночными, темными проявлениями Божественности. Тот факт, что эти архаические мотивы и темы до сих пор живы в фольклоре и продолжают всплывать в снах и фантазиях, доказывает, что мистерия обретения целостности до сих пор остается неотъемлемой частью человеческой драмы. Она вновь и вновь оживает в самых различных проявлениях, на разных уровнях культурной жизни: в мистической философии и теологии, в мифологии и фольклоре, в снах и фантазиях наших современников, в созданиях художников[220].

Тем не менее важно отметить, что не все выражения *coincidentia oppositorum* равнозначны. Мы неоднократно отмечали, что преодоление противоположностей не всегда выводит на одни и те же уровни бытия. Реализация андрогинного состояния на духовном уровне и «смешение полов», происходящее во время оргии, бесконечно отличны друг от друга, как отличны нисхождение к бесформенному и «жуткому» и обретение «райской» необусловленности и свободы. Общее для всех ритуалов, мифов и символов, упомянутых нами, заключается в следующем: они все ищут исхода из обыденного состояния человека, чтобы освободить его от данной системы зависимостей и достичь уровня «целостного» бытия. Но в соответствии с

И не случайно Гете всю свою жизнь мучился вопросом, каково же истинное место Мефистофеля в Мироздании, пытаясь найти такую перспективу, в которой Демон, отрицающий жизнь, может парадоксальным образом предстать ее самым ценным и неутомимым партнером. Не случайно и Бальзак, создатель современного реалистического романа, в лучшем произведении, порожденном его фантазией воскресил миф, уже несколько тысячелетий не дающий человечеству покоя. И Гете и Бальзак верили в единство европейской литературы, а свои творения считали неотъемлемой частью этого великого здания. Они гордились бы еще больше, если бы могли осознать, что европейская литературная традиция уходит в глубь веков, она начинается не в Греции и не в Средиземноморье, корни ее уходят в древность, которая старше и ближневосточной, и азиатской традиции; мифы, в которые «Фауст» и «Серафита» вдохнули новую жизнь, пришли к нам из самых глубин времени и пространства; они — отголоски еще доисторических времен.

III. КОСМИЧЕСКОЕ И ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБНОВЛЕНИЕ

Эсхатологический нудизм

В 1944 — 1945 гг. на Эспириту-Санту, одном из островов Новых Гебридов[1], появился странный новый культ. Основатель культа, некто Цек, разослал по деревням следующее послание: мужчины и женщины должны сбросить прочь все, чем прикрывают гениталии, а также снять жемчужные ожерелья и другие украшения. «Уничтожьте все эти предметы, — прибавлял он, — которые вы получили от белых, а также все циновки и орудия для плетения корзин. Сожгите свои дома и постройте в каждой деревне две большие спальни: одну для мужчин, другую для женщин. Пары больше не

культурным контекстом эта целостность может выступать как изначальная недифференцированность (как в случаях с «оргией» или «хаосом»), или как существование, обретаемое *дживан мукти*, или же как свобода и благословенное состояние того, кто обрел Царствие в собственной душе. Понадобилось бы значительно больше места, чем мы отвели на данное исследование, чтобы рассмотреть для каждого обсуждаемого примера, к какому роду трансценденции ведет освобождение от противоположностей в каждом отдельном случае. Более того, любая попытка преодоления противоположностей связана с определенной опасностью. Вот почему представления о *coincidentia oppositorum* всегда пробуждали противоречивые чувства: с одной стороны, человека преследует желание бежать из обыденной ситуации и достичь трансцендентального уровня бытия; с другой — он парализован страхом потерять свою «идентичность» и «забыть» себя.

должны спать вместе по ночам. Постройте также большую кухню, в которой будете готовить пищу, пока еще светло; строго запрещается готовить ночью. Перестаньте работать на белых. Зарежьте всех домашних животных: свиней, собак, кошек и др.». Цек приказал также отменить многие племенные табу, например, запрещение браков внутри тотемной группы, обязанность покупать жену, отделение от прочих молодой матери после родов[2*]. Подлежали изменению и погребальные обычаи: покойника не следовало хоронить в его хижине, а требовалось выставлять в джунглях на деревянной платформе. Но наиболее сенсационная часть послания Цека заключалась в том, что вскоре на остров явится «Америка»; все приверженцы культа получат много товаров; и, более того, никогда не умрут, будут жить вечно[221]

В этих чертах узнаются особые характеристики «карго-культов»[3*], милленаристских и эсхатологических движений в Океании, о которых мы еще скажем в дальнейшем. Отметим сразу же, что нудистский культ Эспириту-Санту продолжал распространяться несколько лет. В 1948 г. Грэм Миллер заметил, что, чем дальше остров, тем сильнее этот культ. К нему уже примкнула треть населения. Сторонниками культа принят общий язык, названный *матап*, хотя деревни принадлежат к разным языковым группам. Вне традиционных племенных структур образовалось новое единство — подобие религиозного ордена. Члены секты убеждены в совершенстве нового порядка и в том, что старый плох. Христианство, распространенное миссионерами, открыто отвергается. Центры нового культа расположены в деревнях в центре острова, где, вероятно, никогда не бывал ни один белый[222]. Подобно всем другим милленаристским культам Океании, этот культ по своему характеру антибелый.

Однако успех ему не обеспечен. Теперь, когда прошел энтузиазм первых дней, как будто бы появляется некоторое сопротивление. Обещанная утопия не осуществилась, с другой стороны — гигантское разрушение имущества разорило целые районы. Более того, туземцы возражают против нудизма и оргиастического промискуитета[4*]. Ибо, по словам одного из информаторов Грэма Миллера, подлинная причина нудизма — это поощрение оргий. Самому основателю культа приписывают слова, что поскольку половой акт — функция естественная, он должен совершаться публично и при свете дня, как у собак и птиц. Все женщины и девушки, без различия, принадлежат всем мужчинам[223].

Естественно, туземцы, включая даже некоторых последователей культа, были встревожены уничтожением своего имущества и сексу-

Miller Graham. Naked Cults in central West Santos. — The Journal of the Polinesian Society. Vol. LVII, 1948. P. 330 - 341, particularly, p. 331 - 333.

[222] Ibid. P. 134 ff.

[223] Ibid. P. 340-341.

альным промискуитетом. Ибо эсхатологический нудизм и разрушение вещей и орудий имели смысл лишь как ритуальный акт, предшествующий новой эре процветания, свободы, блаженства и вечной жизни — и подготовляющий ее. Раз Царство никак не наступало последовало то, что всегда следует в истории милленаристских движений: первоначальный энтузиазм сменился разочарованием и усталостью.

Что касается наших исследований, то наибольший интерес в этом эсхатологическом нудистском культе представляют его райские элементы. Фактически Цек объявляет в своем послании, что Рай на Земле неминуемо вернется. Люди не будут больше работать; у них не будет надобности в орудиях, домашних животных или имуществе. Как только будет отменен старый порядок, законы, правила и табу потеряют смысл. Запреты и обычаи, санкционированные традицией, уступят место абсолютной свободе; прежде всего — сексуальной свободе, оргии. Ибо в человеческом обществе самым строгим табу и запретам подвергается сексуальная жизнь. Быть свободным от законов, запрещений и обычаев — значит вновь открыть первобытную свободу и блаженство, состояние, предшествовавшее нынешнему человеческому, фактически райское состояние. На иудео-христианском языке это — положение Адама до грехопадения. Так, *malamala,* или нудисты Эспириту-Санту, стараются сделать свое сексуальное поведение подобным поведению животных, т. е. отбросить всякий стыд, поскольку они считают себя безгрешными. По той же причине они ждут и бессмертия и прибытия американцев, нагруженных дарами. Трудно сказать, является ли, по мысли основателя культа, бессмертие одним из американских даров или это самопроизвольный результат наступления эсхатологического Царства. В любом случае бессмертие и изобилие пищи — отличительные признаки синдрома Рая. Человек живет вечно и в полнейшем счастье, так как ест, не будучи вьшужденным работать, а любовь освобождена от традиционных запретов.

Именно райский синдром делает эсхатологический нудизм Эспириту-Санту особенно интересным и достаточно отличает его от других меланезийских «карго-культов». Ибо эсхатологический нудизм — одновременно пророческое и милленаристское движение типа «карго-культов». Но в данном случае присутствуют все райские элементы. Эра изобилия и свободы, провозглашенная всеми карго-культами, предвосхищается и изменяется нудистами Эспириту-Санту. У них это — подлинное возвращение в Рай, ибо верующие будут не только наслаждаться вещами, привезенными в «карго», но также абсолютной свободой и бессмертием.

Прибытие американцев и возвращение

Что касается американцев, то это, очевидно, предки, умершие соплеменники, которые возвращаются, нагруженные дарами. Амери-

ящы были последними из белых, контактировавших с туземцами океанийских островов, главным образом в годы Второй мировой войны. В мифическом мышлении туземцев они заняли место голландцев, немцев, французов и англичан[1*]. Все они белые, т. е. в глазах туземцев духи мертвых, фантомы, призраки. Действительно, они появляются издалека, с островов, откуда прибыли в мифические времена предки меланезийцев — с тех самых островов, на которые возвращается туземец после смерти. Так как предки когда-то прибывали на судах, мертвецов кладут в небольшие лодки, которые понесут их обратно в страну, откуда они родом[224].

Это, конечно, мифическая страна, лежащая за океаном. Даже если меланезийцы сохранили память о миграциях своих предков, которые привели их на острова, ныне ими занимаемые, эта память быстро стала мифической. Страна Предков за великими водами — это сказочный остров, род Рая, где души мертвых ждут триумфального возвращения к живым. Однажды они вернутся, но в этот раз на великолепных судах, нагруженных товарами вроде тех гигантских грузовых пароходов, какие каждый день встречают белые в своих портах.

Такова религиозная концепция, из которой возникли карго-культы. Все они пророческие и милленаристские культы[225] и провозглашают неизбежность сказочной эры изобилия и блаженства. Туземцы снова станут хозяевами своих островов и больше не будут работать, ибо мертвецы привезут им фантастическое количество провизии. Вот почему большинство этих движений требует, с одной

О судах мертвецов см.: *Eliade M.* Shamanism, p. 285; *Lanternari V.* Origine storiche dei culti profetici melanesiani. — Studi e Materiali di Storia delle Religione. XXVII, 1956. P. 31 — 86, особенно p. 77 ff. О соотношении между культом мертвых и «карго-культами» см.: *Lommel A.* Der «Cargo-Cult» in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der «Europaïsierung» der Primitiven. — Zeitschrift fur Ethnologie. Vol. 78. 1953. S. 17-53.

Литература о пророческих и милленаристских культах Меланезии уже значительна. Библиография вплоть до 1951 г. составлена *Ida Leeson.* Bibliography of Cargo-Cults and other Nativisric Movements in the South Pacif. — South Pacific Commission. Paper № 30, September, 1952. Заметку о наиболее важных работах, появившихся с 1951 г., можно найти в Lanternari. P. 39, note 2 and passim. [Добавьте Archives des Sociologies des Religions, P., vol. IV (July — Decembre, 1957) land V (January — July, 1958), посвященные проблемам мессианства и милленаризма. См. особенно: *Guiart J.* Institutions religieuses traditionelles et Messianismes modernes a Fiji. Vol. IV. P. 3—30; *Guiart J., Worsley P.* La repartition des mouvements millenaristes en Mélanésie. Vol. V. P. 38—41, с картой; *Worsley P.* The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cult in Melanesia. — L., 1957; *Buckler A.* Kulturkontakt und Kulturzerfall. - Acta Tropica. XIV, 1957. S. 1-35. О проблемах [мессианства в примитивных культах см.: *Lowie R.* Le Messianisme priminf. — Diogene № 19. 1957. P. 1—15; *Guariglia Guiglielmo.* Prophetismus Und Heilserwartungsbewegungen als volkerkundlicher und religionsgeschichtliches Problem. Vienna, 1959; *Koppers W.* Prophetismus und Messianismus als volkerkundliches und universalgeschichtliches Problem. - Saeculum. X, 1959. S. 38.

стороны, уничтожения вещей, начиная с предметов, купленных у белых, а с другой — сооружения огромных складов, куда будет помещена провизия, привезенная мертвецами. Позже мы обсудим некоторые типы «карго-культов». Но сначала следует объяснить, как появление грузовых судов вдоль меланезийских берегов могло стимулировать такие пророческие и милленаристские малые религии. Основная идея, как мы видим, — это триумфальное возвращение мертвецов, нагруженных дарами. Так вот, для туземцев прибытие грузовых судов в порты белого человека — это факт, по общему мнению, чудесный. Они видят, что белые получают продовольствие и массу промышленных изделий, в изготовлении которых они не участвовали. Туземцы видели только вещи, они не знают долгого процесса изготовления, происходившего далеко от их островов[226]. Отсюда вывод — с их точки зрения, совершенно логичный, — что эти вещи созданы либо волшебством, либо мертвыми[227]. Согласно второй гипотезе, вещи по праву принадлежат им, так как мертвецы трудились для них, а не для белых. Очень часто туземцы верят, что торговые суда, посланные их мертвецами, конфискованы белыми — и эта несправедливость увеличивает напряжение, уже существующее между черными и белыми. Если, однако, вещи были созданы при помощи волшебства, то они все равно принадлежат им, потому что, в конце концов, они произведены их богами и их волшебством.

Языческо-христианский синкретизм

Сочетание всех этих элементов создает атмосферу безысходности и взаимных подозрений. С одной стороны, по крайней мере вначале, белые рассматривались как Предки, прибывшие, чтобы принести дары. Действительно, у них была белая кожа, как у духов мертвых, и прибыли они на судах. С другой стороны, обосновавшись на островах, белые вели себя как хозяева, презирали туземцев, заставляли их очень тяжело работать и понуждали принять христианство. В качестве возможного объяснения антизападных движений национального освобождения эти двойственные чувства к белым вызывают зависть, ревность и механическое подражание западным ценностям. Почти во всех «карго-культах» неприятие христианства более или менее категорично. И все же христианская эсхатология внесла немалый вклад в меланезийский милленаристский миф. Так, Юпикно, туземный отшельник, удалившийся в джунгли полуострова Юон , принял по повелению Бога имя Лазаря. Одно из милленаристских движений Берега Раи* (1936 г.) объявило второе пришествие Христа. Маибу, туземец католик округа Маданг, основал синкретическое

[226] *Lommel A.* Der «Cargo-Cult»... S. 58 — излагает этот факт очень хорошо. См. также: *Lanternari V.* P. 84; *Worsley P.* The Trumpet Shall Sound. P. 44.

[227] См.: *Worsley P.* P. 97.

языческо-христианское движение, направленное против белых и миссий[228]. Другой меланезийский культ, известный как «культ Ассизи»[3*], предсказывал прибытие Христа на грузовом судне. После этого события туземцы должны были сменить кожу, побелеть и стать господами белых, которые почернеют. В Каимку[4*] семнадцатилетняя девушка Фило основала новый пророческий и синкретический культ. Один из ее дядей стал называться «богом», другой — «Иисусом». Приверженцы культа день и ночь плясали вокруг алтарей и произносили католические и туземные молитвы. Фило предсказывала, что бог пошлет им вещи, но также оружие, чтобы изгнать европейцев: напасть надо сперва на миссии, потому что они распространяют лживую религию, потом наступит очередь полиции[229].

Саноп, один из главарей милленаристского культа на острове Бука[5], обвинял европейцев в сокрытии части христианских ритуалов и учения[230]. Согласно последователям одного культа в Голландской Новой Гвинее[6*], европейцы, вырвав первую страницу Библии, скрыли тот факт, что Иисус был папуасом, и этим злоупотреблением присвоили себе привилегированное место в христианстве, которое по праву принадлежит папуасам. Чтобы исправить эту несправедливость, сторонники культа переименовали свои деревни в Галилею, Иерихон и т. д., а один из их лидеров, чье имя было, кроме того, Моисей, удалялся для размышления на гору, которую переименовали в гору Кармел[231]. В 1939 г. старая прокаженная женщина, предсказывавшая прибытие судов с вещами, переименовала острова Схаутен[7*] в Иудею и Гадару; ее деревня стала Вифлеемом, а речушка — Иорданом[232]. Более того, в ряде случаев милленаристские движения отвергали также традиционные формы меланезийской религии. Маски тайных обществ уничтожались, а женщинам позволяли участвовать в эзотерических обрядах[8*]. Порой традиционная религия оказывалась совершенно заброшенной. Это не значит, разумеется, что туземцы за одни сутки стали безбожниками, отринув разом и христианство, и религию своих предков. Напротив, эта перемена знаменовала возрождение истинной религиозной жизни, бесконечно более творческой, поскольку она была вскормлена пророческим милленаристским опытом. Люди готовились к Царству — и все религиозные формы прошлого подлежали отмене. Они ожидали новой жизни, коренного возрождения, вдвойне драгоценного, ибо оно провозгласи-

[228] *P. Worsley*. P. 104 ff.
[229] Ibid. P. 111 ff.
[230] Ibid. P. 119.
[231] Ibid. P. 137.
[232] Ibid. P. 138. См. другие примеры языческо-христианского синкретизма. *P. Worsley*. P. 199 ff; 209 ff., 245 ff. Добавим, что большинство пророческих и мессианских движений развилось среди первобытных народов в результате контактов с христианством и западной культурой. См. работы *G. Guariglia* и *W. Koppers*, приведенные выше.

ло себя благословенным и бесконечным. Мы заметили то же явление в нудистском культе Эспириту-Санту, который отвергал христианство, этические и экономические ценности белых, а также традиционные племенные обычаи и запреты — все сразу. Жители острова готовились к возвращению Рая.

Конечно, все эти милленаристские движения в Океании возникли как следствие определенных исторических ситуаций и выражают желание экономической и политической независимости. Многочисленные труды разъяснили социально-политический контекст «карго-культов»[233]. Но историко-религиозное толкование этих милленаристских малых религий едва началось. Ведь все эти пророческие явления становятся вполне понятными только в перспективе истории религий. Невозможно открыть значение и оценить необычайный успех «карго-культов», не приняв во внимание одну мифо-ритуальную тему, играющую основную роль в меланезийских религиях: ежегодное возвращение мертвецов и космическое обновление, подразумевающееся как следствие его[234]. Космос должен возрождаться каждый год, и на новогодних обрядах, где происходит это возрождение, мертвецы присутствуют. Но этот мифо-ритуальный комплекс продлевается и завершается мифом о Великом Годе[9]*, что означает радикальное перерождение Космоса посредством разрушения всех существующих форм и их возврата в Хаос, за которым следует новое творение.

Разрушение мира и введение Золотого века

Тема периодического разрушения и воссоздания Космоса — чрезвычайно широко распространенный религиозный мотив, к которому мы еще обратимся позже. В настоящий момент попытаемся изолировать синдром Великого Года, каким мы видим его в некоторых пророческих меланезийских культах. Для примера, пророк Токериу из Милн Бей (Новая Гвинея)[1]* объявил в 1893 г. истинный Новый Год и истинный пир мертвецов, которым начнется новая эра изобилия. Но перед этим, как он напророчил, страшный катаклизм — извержения вулканов, землетрясения и потопы — уничтожит всех неверных, т. е. тех, кто не примкнул к культу. После этой катастрофы космического масштаба, которую можно признать образцовым изображением конца света, ветры внезапно переменятся и принесут хорошую

К работам, указанным в примеч. 5, надо прибавить: *Poirier J.* Les mouvements de libération mythique aux Novelles-Hébridols. — Journal de la Societé des Océanistes. Vol. V. 1949. P. 97-103; *Bodrogi Tibor.* Colonization and Religious Movements in Melanesia. — Acta Ethnografica Academiae Hungariae. Vol. П. Budapest, 1955. P. 259-292; *Guiart Jean.* Espirito-Santo. P., 1958.

Большая заслуга книги Лантернари — в том, что она изолирует эту мифо-ритуальную основу меланезийскими «карго-культами», см. с. 45 и сл., 55 и сл., *passim*. См. также *G. Guariglia*.

погоду. Посадки таро и ямса дадут небывалый урожай, деревья станут сгибаться под тяжестью плодов, мертвецы прибудут на корабле навестить живых; и их прибытие откроет эру изобилия и блаженства. Приверженцы культа должны были воздерживаться от употребления предметов европейского происхождения [235].

В 1929 и 1930 гг. миф о Золотом веке распространился среди бейнингов Новой Британии[2]*. Землетрясение должно было уничтожить всех европейцев и неверующих туземцев; горы падут в долины и образуют большую равнину, покрытую зеленью и плодовыми садами, которые не нужно будет возделывать; мертвые, включая свиней и собак, вернутся к жизни[236]. Пророк Роновуро с Эспириту-Санту предсказал в 1923 г. потоп, за которым последует возвращение мертвецов на кораблях, груженных рисом и другим продовольствием[237]. Иногда через много лет пророчества считаются действительно сбывшимися. Движение, известное под названием «Безумие Вайлалы» , появившееся впервые в 1919 г. и пошедшее на спад к 1923 г., чтобы полностью исчезнуть к 1931 г., в 1934 г. стало рассматриваться туземцами как буквально выполнившее свои пророчества. Действительно, в тот год местные жители утверждали, что ясно помнят, как земля тряслась, деревья шатались, а растения расцветали с промежутком в один день. Они помнили также, что мертвецы прибыли и уехали за одну ночь. На следующий день на берегу были видны следы их европейских ботинок и даже их велосипедов[238]. Пророчества сбываются задним числом, в прошлом, но в конце концов они все равно сбываются.

В Долине Маркхем[4]* (округ Моробе) на Новой Гвинее туземец по имени Марафи заявил в 1933 г., что его навестил Сатана и взял его в чрево земли, чтобы познакомить с духами мертвых, которые там живут Духи говорили ему, что они охотно вернулись бы на землю, но Сатана не пускает. Они прибавили, что если Марафи сможет убедить односельчан, что Сатана — Верховное Существо, то они смогут вернуться. Следует отметить, что Марафи сделал логический вывод из бунта против религиозной и политической узурпации со стороны белых; истинным богом новопророческой религии мог быть только Сатана, антибог белых. Мы здесь, конечно, встречаемся с фигуративным выражением антагонизма черных и белых, но также с осуждением исторической и религиозной ситуации, того факта, что христианство белых не соответствует духу Евангелий.

[235] См.: *Abel Charles W.* Savage Life in New Guinea. - L., 1902. P. 104-128, резюмировано в работе *V. Lanternari.* P. 45 и *P. Worsley.* P. 51 ff.

[236] *Worsley P.* P. 90.

Lanternari V. Origine storiche dei culti profetici melanesiani. P. 47.

Williams F. E. The Vailala Madness in Retrospect. — Essays Presented to C *G. Seligman.* - L., 1934. P. 309-379; *Worsley P.* P. 90 ff. См. также: *Lanternari V.* P. 46.

Но еще важнее объявление, что возвращению мертвых будет предшествовать космическая катастрофа: землетрясение перевернет все, а потом дождь горящего керосина уничтожит дома, сады и все живое. Поэтому Марафи советовал построить большой дом, который мог бы приютить целые деревни при первом признаке катаклизма то есть когда земля затрясется. На следующий день жители уже встретят мертвых, нагруженных дарами: мясными консервами, табаком, рисом, одеждой, лампами и ружьями. С тех пор людям уже не придется обрабатывать свои огороды[239].

Предсказание землетрясений и тьмы перед прибытием мертвецов — довольно распространенная тема в меланезийских «карго-культах». Известный миф Голландской Индии[5] говорит, что возвращение героя Мансрена положит начало Золотому веку: в месте, где он теперь живет (Индонезия, или, по некоторым версиям, Сингапур, или Голландия), Мансрен посадит дерево, верхушка которого коснется неба (мы вспоминаем образ *axis mundi*); потом дерево склонится к острову Миок Вунди[6*], где родился Мансрен, и по его стволу будет взбираться чудесное дитя по имени Конор. Появление этого *puer aeternus* («вечного мальчика») обозначит начало Золотого века: старики станут молодыми, больные выздоровеют, а мертвые вернутся на землю. Будет изобилие еды, женщин, украшений и оружия. Никому не придется работать или платить налоги[40].

В недавних версиях этого мифа прибытие Мансрена и *puer aeternus* радикально изменит не только общественную ситуацию, то есть образ человеческого существования, но даже строение Космоса. Ямс, картофель и другие корнеплоды будут расти на деревьях, а кокосы и другие плоды — как корнеплоды. Морские животные станут сухопутными, и наоборот. Все это — фигуративные выражения абсолютной перемены форм и законов действительного мира; то, что теперь наверху, будет внизу, и наоборот. Весь Космос будет обновлен; Небо и Земля будут уничтожены, вместо них будут созданы новое Небо и новая Земля[2"].

Знаменитый Джон Фрам[7*] пророчествовал, что в результате катаклизма Тана (один из Ново-Гебридских островов) станет плоской: вулканические горы разрушатся и заполнят долины, образовав плодородную равнину. (Разрушение гор с выравниванием почвы — апокалипсическая тема, особенно частая в Индии и на Ближнем Востоке.) Тогда старики вновь станут молодыми, не будет больше

[239] *Worsley P.* Op. sit. P. 102.

О Мансреновом мифе см.: *Kanna F. C.* Messianic Movements in Western New Guinea. — International Review of Missions. Vol. 41. 1952. P. 148—160; *Worsley P.* P. 126 ff.

Об этих недавних формах Мансренова мифа см.: *Worsley P.* P. 136—137.

болезней, никто не будет работать на огородах, белые уедут, а Джон фрам устроит школы, чтобы заменить школы при миссиях[242].

В диком районе Новой Гвинеи, открытом едва двадцать лет назад, милленаристский миф принял еще более поразительные формы. Наступит Великая Ночь, после которой придет Иисус с Предками и товарами. Чтобы подготовиться к их прибытию, туземцы поставили бамбуковые стволы, в убеждении, что ставят телеграфные опоры. Они установили также столбы с вырубленными в них ступенями, чтобы Иисус мог спуститься на Землю, а они сами — подняться на Небо (опять мы находим тему *axis mundi*). Могилы были тщательно убраны, а товары и оружие уничтожены. Было также объявлено, что черная кожа станет белой и что все вещи белых людей перейдут к черным. После воздушных боев между японцами и союзниками туземцы уверовали, что часть Предков прибудет в самолетах. Первые летчики, высадившиеся в этих краях, были приняты с большим почетом как авангард Предков[243].

Ожидание мертвецов и ритуальная инициация

Во всех меланезийских «карго-культах» ожидание катастрофы, которая будет предшествовать Золотому веку, отмечено рядом действий, выражающих абсолютный отрыв от обычных ценностей и обычного поведения. Свиней и коров режут; все сбережения тратят, чтобы избавиться от европейских денег, а монеты даже выбрасывают в море;[244] строят амбары для хранения провизии, кладбища убирают и засаживают цветами, прокладывают новые дорожки;[245] люди прекращают работу, чтобы ждать мертвецов за пиршественными столами[246]. В движении Джона Фрама позволяется известная вольность по случаю этих коллективных пиров; святой день — пятница, когда начнется Золотой век, а субботу проводят в плясках и питье кавы[2]*. Молодые мужчины и женщины живут в коммунальном доме, днем они купаются вместе, а ночью пляшут .

Освободившись от своих синкретистских и христианских элементов, все эти меланезийские малые религии исповедуют тот же центральный миф; прибытие мертвых принимается как знак космического обновления. Теперь мы знаем, что это — основная религиозная

О движении Джона Фрама см. *Guiart J.* John Frum Movement in Tana. — Oceania, XXII. 1951. P. 165-177; *Lanternari V.* P. 44; *Worsley P.* P. 152 ff.

[243] *Berndt R. M.* A Cargo Movement in the East Central Highlands of New Guinea. - Oceania, XXIII. 1953 - 3. P. 40–65, 137-158. P. 53 ff., 60 ff.; подытожено в Worslex. P. 199 ff.

Движение Джона Фрама. — *Worsley P.* P. 154; пророческий культ острова Рамбутужон , там же, с. 188 и т. д.

[245] См.: *Worsley P.* P. 118.

См., наряду с другими: Idem. P. 84 ff.

[247] См.: *Guiart Jean.* John Frum Movement. P. 167 ff.; *Worsley P.* P. 155 ff.

идея меланезийцев. «Карго-культы» только возобновили, расширили переоценили и зарядили пророческой и милленаристской силой традиционную религиозную тему, что Космос обновляется периодически или, точнее, что он символически воссоздается каждый год. Новогодний день — модель космогонии: только что народился новый Мир, свежий, чистый, богатый мир со всеми своими возможностями, не тронутыми и не поврежденными временем; другими словами, Мир, каким он был в первый день Творения. Эта мысль, кстати очень широко распространенная, обнаруживает желание религиозного человека освободиться от груза своего прошлого, избежать действия времени и начать жизнь сначала, ab ovo[248]. В Меланезии великий новогодний сельскохозяйственный пир обнаруживает следующие элементы: прибытие мертвых, запрещение работы, приношения на помосте для угождения мертвым или пиршество, предложенное духам, фактически коллективный пир оргиастического типа[249]. В этой программе великого сельскохозяйственного новогоднего торжества легко узнать наиболее характерные элементы «карго-культов»: ожидание мертвых, поголовная резня домашних животных, подношения духам, оргиастические увеселения и отказ работать. Европейцы были особенно поражены колоссальным уничтожением имущества и полной остановкой всякой деятельности. Ограничимся одним примером действующего резидента судебных органов, который описал свой визит в один из регионов Папуа, зараженный так называемым «Безумием Вайлалы»: «Все они сидели неподвижно и не произнесли ни слова в течение тех нескольких минут, пока я смотрел на них. Можно было прийти в бешенство от одного их идиотского вида: целая группа крепких, хорошо сложенных туземцев в новой чистой одежде сидят среди бела дня и молчат, как камни или чурбаны, — вместо того чтобы работать или заниматься каким-нибудь делом, как разумные существа. Напрашивался вывод, что им прямая дорога в сумасшедший дом[250]».

Западному человеку трудно было понять эту ритуальную неподвижность: это была не просто лень, а чистое безумие. Однако же туземцы соблюдали обряд: они ждали мертвецов, и поэтому им запрещалось работать. Но теперь это было не только возвращение мертвецов в день Нового года и ежегодное обновление Мира: они ждали того, что можно было бы назвать вступлением в новую космическую эру, началом Великого Года. Мертвые вернутся навсегда,

Обо всем этом см.: *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return...

См.: *Lanternari V.* Origine storiche dei culti profetici melanesiani. P. 46; Idem L'annua festa «Milamala dei Trobriandesi: interpretazione psicologicae funrionale. — Rivista di Antropologia. XLII. 1955. P. 3—24 отдельного оттиска. Эти страницы были уже написаны, когда тот же автор опубликовал свою книгу «La grande Festa. Storia del Cappodanno nella civiltaprimitive» (Milan, 1959).

[250] Papua. Annual Report. 1919 — 1920, appendix V; текст воспроизведен: *Worsley P.* P. 84.

чтобы никогда больше не покидать живых. Уничтожение смерти, старости и болезни покончит со всеми различиями между живыми и мертвыми. Это радикальное обновление мира было практически открытием Рая. И поэтому, как мы только что видели, ему должны были предшествовать ужасные катаклизмы: землетрясения, потопы, тьма, огненный дождь и т. п. На этот раз старый мир должен был подвергнуться полному разрушению, чтобы открыть дорогу новой космогонии, новому образу жизни — райскому существованию

Причина того, что многие «карго-культы» ассимилировали милленаристские христианские идеи, заключалась в том, что туземцы вновь открыли в христианстве свой старый, традиционный эсхатологический миф. Воскрешение мертвых, провозглашенное христианством, было для них знакомой идеей. Если туземцы разочаровались в миссионерах, если большинство «карго-культов» в конце концов становилось антихристианскими, то не из-за самого христианства, а потому, что миссионеры и новообращенные, казалось, не ведут себя как подлинные христиане. Туземцев часто и трагически разочаровывали встречи с официальным христианством. Ибо больше всего привлекало их к христианству именно провозглашение радикального обновления Мира, неизбежного прихода Христа и воскрешения мертвых; глубочайший отклик в них возбуждали пророческие и эсхатологические аспекты христианской религии. Но как раз эти аспекты христианства миссионеры и новообращенные опускали, ими пренебрегали. Милленаристские движения стали яростно антихристианскими, когда их предводители поняли, что миссионеры, косвенно вдохновившие их, не верят в реальность кораблей мертвецов с их грузом даров, фактически не верят в неизбежность Царства, в воскрешение мертвых и открытие Рая.

Один из наиболее значительных эпизодов в конфликте между милленаристской идеологией «карго-культов» и официальным христианством — это неудача знаменитого Яли, важнейшей фигуры пророческих движений религии Маданга[3]*. Я закончу это сообщение о меланезийских милленаристских культах рассказом о нем. Народным порывом Яли был вовлечен в милленаристское движение, содержавшее многие черты, почерпнутые из христианской эсхатологии. Но в 1947 г. его вызвали в Порт-Морсби, столицу Папуа в Новой Гвинее, на встречу с некоторыми высокопоставленными чиновниками, встревоженными его деятельностью. Находясь в Порт-Морсби, он узнал, что европейские христиане не верят в реальность чудесного корабля с «карго». Один туземец показал ему книгу об эволюции и сообщил, что европейские христиане в действительности уверовали в эту теорию. Это сообщение глубоко встревожило Яли: он открыл, что европейцы убеждены в своем происхождении от животных, иными словами, разделяют старые тотемистские верования его племени. Яли почувствовал себя обманутым, стал яростным против-

ником христианства и вернулся к религии своих предков[251]. Он предпочел признать, что произошел от одного из знакомых ему тотемных животных, а не от неведомой обезьяны, которая будто бы жила далеко от его острова, в сказочную геологическую эру.

Новый год и восстановление Мира среди калифорнийцев

Племена, о которых теперь пойдет речь, не выращивают корнеплодов и не разводят свиней, как меланезийцы. Они живут не в тропическом краю, а на территории, лежащей между северо-западным берегом Калифорнии и реками Кламат, Салмон и Тринити. Нас интересуют главным образом разные ответвления племен кароков, хупа и юроков[1*], которые занимаются не только земледелием, но и ловом лосося. Хупа также собирают желуди, которые мелют, а из муки готовят суп.

Эти племена называют свой главный религиозный обряд «восстановление Мира», восстановление или укрепление Мира. Они именуют эти обряды английским названием Нового года, потому что, по крайней мере первоначально, такой обряд происходил в туземный Новый год[232]. Это ежегодный обряд, цель которого — вновь устроить или стабилизировать Землю на ближайшие год-два. Туземцы называют это — «ставить подпорки под Мир». То обстоятельство, что церемония приурочена к полнолунию, тоже свидетельствует о символизме обновления[253]. Но все эти мысли об обновлении, восстановлении, стабилизации и т. п. представляют в религиозном сознании калифорнийцев ритуальное повторение Сотворения Мира. В сущности, жрец должен тщательно повторять жесты и слова «Бессмертных», т. е. духов, обитавших в мире до человечества и покинувших его или обращенных в камни, когда эти территории заняли калифорнийские племена. А как мы вскоре увидим, «Бессмертные» действительно создали тот Мир, в котором калифорнийцам предстояло обосноваться, и, более того, они ввели обычаи, а также гражданские и религиозные установления этого народа.

Обряд состоит из двух частей: одна — эзотерическая, совершаемая жрецом в одиночестве и большой тайне, а другая — публичная, состоящая из пляски и состязаний в стрельбе из лука, в которой принимает участие молодежь. Эти публичные церемонии щедро наполнены религиозным символизмом, но мы можем ими пренебречь.

[251] *Lawrence P.* The Madang District Cargo Cult. - South Pacific. VIII, 1955. P. 6-13; *Worsley P.* P. 216 ff.

[25*] Обо всем, что отсюда следует, см.: *Kroeber A. L. and Gifford E. W.* World Renewal, a Cult System of Native North-West California. - Anthropological Records. XIII № 1. - University of California, Berkeley, 1949.

[253] *Gifford* in *Kroeber and Gifford*. P. 106.

Сердцевина эзотерического обряда состоит из рассказа или диалога, сообщающего слова Бессмертных Духов. Рассказ сопровождается мимическим изображением, символизирующим действия Бессмертных в мифические времена. Все обряды вместе сводятся к представлению строительства Космоса. Церемониальный дом, в котором происходит пляска, частично перестраивается или ремонтируется, и эта работа символизирует восстановление Мира. Среди некоторых племен юроков[2*] восстановление Мира осуществляется ритуальной перестройкой бани[254]. Нет надобности напоминать читателю, что культовый дом составляет *imago mundi*[4*]. Среди американо-индейских племен, столь отдаленных друг от друга, как квакиютли и виннебаго[5*], культовый дом представляет вселенную и называется «Наш Мир»[255]

Второй ритуал состоит в зажигании нового огня, пламя и дым которого для населения запретны. Хорошо известно, что во многих частях света огонь гасят в канун Нового года, чтобы вновь ритуально зажечь его в первый день Нового года. Космогонический символизм очевиден: ночи без огня представляют первобытную ночь; новый огонь означает появление нового Мира[256]. Третий ритуал состоит в долгом странствии жреца, который посещает все святые места, места, где Бессмертные совершали определенные действия. Как мы увидим, этот маршрут не только точно воспроизводит маршрут Бессмертных, но также включает повторение их действий в мифические времена, действий, вследствие которых мир принял ту форму, которую сохраняет доныне. Бдения, совершаемые жрецом в бане, молитвы и благословения тоже входят в церемониал. Но одна из его существенных составляющих — обрядовая еда из лосося или желудевой похлебки. Это — жертвоприношение первых плодов, ибо подает сигнал к началу лова лосося или к снятию запрета на новый урожай орехов. После символического воссоздания вселенной жрец церемониально делит первые плоды Нового года.

Ритуал кароков

Между церемониалами, совершаемыми в различных племенах, конечно, могут быть замечены варианты, но очерк сценария остается тем же. Чтобы упростить наше изложение, мы проследим общие линии

Kroeber. P. 5. Чтобы не обременять этот очерк, мы не будем останавливаться на параллельных верованиях других американо-индейских племен. О символизме починки обрядовых хижин у чейеннов см.: *Mueller Werner.* Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas. — B., 1956. S. 306 ss.

[255] См.: Idem. Die blaue Hütte. Wiesbaden, 1954. S. 60 ss.; Idem. Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer. — Wiesbaden, 1955. S. 17 ss.

Краткое доказательство можно найти в моем «The Myth of the Eternal Return», p. 54 and p. 67—69.

ритуала кароков[257]. Жрец представляет или, скорее, воплощает Бессмертных. Это подчеркивается его званиями и теми табу, которые наложены на него. Его называют «бессмертная особа» или «духовная особа». Во время церемонии — особенно когда он зажигает огни и когда ест — никому нельзя смотреть на него. Два или три месяца после церемонии жрец еще соблюдает некоторые табу; например, он должен есть и говорить сидя, ему нельзя пить и т. д.

Важнейшие обряды продолжаются десять или двенадцать дней. Жрец проводит известное количество часов в бане, постясь и молясь. Но особенно важны совершаемые им обряды и слова, которые он говорит во время своего странствия. Жрец кароков (из племени инам) подробно рассказал Гиффорду все, что он делает и говорит во время паломничества к святым местам[258]. Он ныряет в реку и, плывя под водой, «думает» молитву. Он выходит и думает, начиная путь: «Так шли Бессмертные в мифические времена». И он продолжает молиться о благополучии сообщества. Он приходит к месту, где есть камень, и медленно переворачивает его, чтобы укрепить Мир; он идет к святому месту и зажигает огонь. Он начинает подметать, приговаривая: «Бессмертный метет за меня. Все, кто болен, теперь выздоровеют». Он метет края Мира, на восток и на запад. Потом он взбирается на гору. Он ищет ветку, из которой делает палку, говоря при этом: «Мир разбит, но когда я протащу эту палку по земле, все трещины заполнятся и поверхность Мира опять будет прочной». Здесь он тоже зажигает огонь и обметает, как раньше, все края Мира.

Затем он спускается к реке. Там он находит камень, который основательно закрепляет, говоря: «Земля качается. Теперь она снова закрепилась. Люди будут жить долго и будут сильнее». Потом он садится на камень. «Пока я сижу на камне, — объяснил он Гиффорду, — Мир не будет опять подниматься или качаться». Этот камень находится там со времени Бессмертных, что значит с начала Мира. Его принес Исивсанен, божественное существо, чье имя значит «Мир, Вселенная».

На шестой день жрец воплощает самого мощного из Бессмертных *(ixkareya)*, Астексева векарейа. Говоря что-нибудь, например: «Тот, кто выполнил эту работу, будет жить долго и не будет болеть», — он добавляет: «Астексева векарейа говорит это». Выбирая место для состязаний лучников, он говорит: «Это Астексева векарейа, я сам, выбирает это место». Он снова взбирается на гору и зажигает огонь. Он выпалывает сорную траву и молится: «Мир полон болезни. Астексева векарейа выпалывает болезни в Мире». Он начинает под-

[257] *Gifford* in *Kroeber A. L and Gifford E. W.* World Renewal. P. 6 ff., 10 ff., 19 ff. and 48 ff.

Gifford. P. 14—17. Мы будем близко следовать этому волнующему документу и частично переводить произносимые жрецом традиционные слова.

метать это место и говорит: «Теперь Астексева векарейа выметает все болезни по всему Миру. Мой ребенок не будет болеть». (Выражение «мой ребенок» включает всех детей в мире.) Он срезает палку и кладет ее на землю со словами: «Эту палку кладет Астексева векарейа. Пусть каждому повезет, и пусть не будет больше болезни на свете. Легче будет охотиться и ловить рыбу, и добыча будет обильная». Когда огонь погаснет, он уходит и повторяет ту же церемонию в другом месте, за пять или шесть километров.

Вечером в лагере начинается олений танец. Когда жрец собирается зажечь огонь, кто-нибудь вскрикивает — и все закрывают лица одеялом или веткой. Через некоторое время жрец заливает огонь водой и прыгает со скалы высотой в несколько футов в реку. Это сигнал, что зрители могут открыть лица. На следующий день жрец идет к двум" кострам на горе и тщательно убирает золу.

Десятидневное путешествие жреца кароков было установлено Бессмертными. Каждое из посещаемых мест соответствует месту, где исчез Бессмертный, совершив определенные обряды. Бессмертные повелели, чтобы жрец возвращался всякий год во время обряда Обновления Мира и точно повторял все, что делали они.

Хупа согласны с юроками и кароками, что род Бессмертных *(kixumai)* предшествовал человеку на Земле, основал человеческие установления и завел обряды. Рассказываемые мифы и формулы относятся к действиям Бессмертных. Священные камни, представляющие Бессмертных, которым не хватило времени покинуть землю до прихода людей, теперь образуют часть помоста перед культовой хижиной[2''].

Новый год и космогония

Собрание обрядов, которое мы только что отметили, образует космогонический сценарий. В мифические времена Бессмертные создали Мир, в котором предстояло жить калифорнийцам; они наметили его границы, установили его Центр и места отдыха, обеспечили изобилие лосося и орехов и заклинание болезней. Но современный мир — уже не тот безвременный и неизменный Космос, в котором жили Бессмертные. Это — живой мир, населенный и изношенный существами из плоти и крови, повинующимися законам изменения, старости и смерти. Поэтому он нуждается в периодическом «ремонте», обновлении и восстановлении. Но Мир можно обновить, лишь подражая тому, что делали Бессмертные *in illo tempore,* повторяя созидание. Вот почему жрец следует модели странствия Бессмертных и повторяет их дела и слова. Фактически жрец в конце концов воплощает Бессмертных. Иными словами, в новогодний день Бессмертные считаются опять присутствующими на Земле. Это объ-

Гиффорд, по *Goddard,* с. 58 и сл.

ясняет, почему обряд ежегодного обновления Мира — самая важная религиозная церемония этих калифорнийских племен. Мир не только восстанавливается и возрождается, но он также освящается символическим присутствием Бессмертных. Жрец, воплощающий их становится — на определенный период времени — «бессмертной особой», поэтому на него нельзя смотреть и к нему нельзя прикасаться. Он совершает обряды вдали от людей, в абсолютном одиночестве, — ведь когда Бессмертные совершали их впервые, людей на земле еще не было.

Таким образом, символически Мир начинается наново в каждый Новый год; Бессмертные делают его устойчивым, здоровым, богатым и святым, каким он был в начале времен. Вот почему жрец провозглашает, что не будет больше болезней или катаклизмов и что человек будет иметь пищу в изобилии. Снятие запрета на лов лосося и на сбор орехов позволяет людям потреблять продукты новорожденного Космоса. Они едят точно так, как ели первые человеческие существа впервые на Земле. Нам, современным людям, давно потерявшим ощущение и опыт еды как таинства, трудно понять религиозную ценность обрядовой пищи Первых плодов. Но попытаемся вообразить, чем может быть опыт прикосновения, отведывания, жевания и глотания плодов нового Космоса, еще освященного присутствием Бессмертных, для членов традиционного общества. Чтобы открыться такому опыту, мы должны подумать о чувстве современного человека, впервые испытавшего любовь, или о его первом путешествии в далекую и прекрасную страну, или о первом знакомстве с художественным произведением, которое определит его артистическую карьеру. В первый раз— вот главное, вот ключ к многочисленным обрядам и церемониям, цель которых — обновление Мира, воспроизведение космогонического процесса. Угадываешь глубокое желание испытать каждое ощущение, как оно было испытано впервые, когда оно представляло своего рода эпифанию, встречу с чем-то мощным, значительным, стимулирующим, встречу, придающую смысл всему существованию.

Современный мир давно утратил религиозное восприятие физической работы и органических функций. Там, где оно еще сохранилось, его религиозному значению угрожает непреодолимое распространение европейской техники и идеологии. Его можно понять, только взяв в расчет традиционную для человека необходимость время от времени вновь открывать шок первоначального опыта; другими словами, переживать различные фазы своего существования так, как они были прожиты впервые. Тогда все было ново и значительно и составляло единицу в трансцендентальной действительности.

Нужда в периодическом обновлении Космоса — мира, в котором живешь, единственного реально существующего мира, нашего мира — имеется во всех традиционных обществах. Конечно, выраже-

ние этого варьируется от одного общества к другому соответственно особому строению каждой культуры и обусловлено особым историческим наследием. Например, если ограничиться двумя только что проанализированными типами общества, меланезийцами и северо-западными калифорнийцами, то различия в религиозной идеологии и поведении слишком заметны, чтобы пройти мимо них. У меланезийцев возвращаются во время великого сельскохозяйственного новогоднего пира мертвые и мифические Предки. У калифорнийцев символически возвращаются Бессмертные. В Меланезии, как вообще в сельскохозяйственных обществах, периодический возврат мертвецов — повод к коллективным увеселениям оргиастического рода. И, как мы видели, драматическое напряжение ожидания усопших, синдром радикального обновления Мира способны возбудить пророческие и милленаристские движения. Религиозная вселенная северо-западных калифорнийцев совершенно иная. Здесь мы имеем дело с закрытым и совершенным миром, «геометрически» выстроенным Бессмертными и ежегодно воссоздаваемым жрецом с его одинокими паломничествами, размышлениями и молитвами. А сравнительный анализ обнаружит другие более или менее радикальные различия.

Несмотря на эти различия, можно опознать в обоих типах общества совокупность ритуальной и религиозной идеологии, гомологичной по структуре. В обоих Космос должен быть воссоздан, а Время периодически восстановлено, и космогонический сценарий, посредством которого это обновление осуществляется, связан с новым урожаем и освящением пищи.

Периодическое возрождение Мира

Нужда в периодическом возрождении Космоса, видимо, ощущалась всеми архаическими и традиционными обществами, ибо она обнаруживается везде[260]. Периодичность может быть годичной, либо по отношению к обрядам инициации — как в Австралии[261], — либо к случайным событиям: угроза урожаю в Фиджи или освящение царя, как в ведийской Индии. По меньшей мере некоторые из этих периодических церемоний первоначально были новогодними празднествами или совершались по их образцу. Для космического возрождения, *par excellence,* моделью всякого обновления служит новогодний пир. Год представляет совершенный круг, точнейший образ непрерывного пространственно-временного единства.

Ритуальный сценарий Нового года получает богатейшее развитие в сельскохозяйственных и городских обществах Ближнего Востока, где календарь тщательно разработан. Здесь встречаются драматиче-

[260] См.: *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return, passim.

[261] См.: Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiations in Human Culture. P. 18 ff.

ские и оргиастические элементы, характеризующие ежегодные пиры сельскохозяйственных обществ. Повторение космогонии связано с ритуальной битвой между двумя группами людей, как у месопотамцев, хеттов и египтян: это, как хорошо известно, воспроизведение борьбы между Мардуком и морским чудовищем Тиамат, или между Тешубом и змеем Иллуянкой, или между Ра и змеем Апопом — борьбы, которая происходила *in illo tempore* и закончилась победой бога, положившей конец Хаосу[1].

Другими словами, по случаю новогодних пиров воспроизводится переход от Хаоса к Космосу; космогония повторяется в настоящем. В Месопотамии новогодний обряд *(akitu)* включал также *zakmuk*, «пир жребиев», названный так потому, что тянулись жребии на каждый месяц в году, ибо тогда создавались двенадцать будущих месяцев. К этим обрядам добавлялся целый ряд других: сошествие Мардука в Ад, унижение Царя, изгнание зол посредством козла отпущения и, наконец, священный брак бога с Сарпаниту — действие, воспроизводимое царем и иеродулой в покое богини, которое служило сигналом ко всеобщей оргии[2*]. Здесь перед нами — символический возврат к Хаосу (верховенство Тиамат, «смешение форм», оргия), а вслед за тем — новое творение (победа Мардука, закрепление судеб, иерогамия, новое рождение)[262].

Ритуальное повторение космогонии, которое следует за символическим разрушением старого мира, возрождает Время в его целостности. Цель — в том, чтобы начать новую жизнь посреди нового Созидания. Нужда в полном возрождении времени (реализуемом ежегодным повторением космогонии) сохранилась также в иранских традициях. Один из пехлевийских[3] текстов говорит: «В месяц фравардин, в день *хурдад* бог Хормазд произведет воскрешение и «второе тело», и мир будет избавлен от бессилия перед демонами и их снадобьями, и проч. И станет изобилие повсюду; не будет недостатка в еде; мир будет чистым, а человек освободится от противостояния (злого духа) и станет навсегда бессмертным». Казвини[4] говорит, что «в день Нового года Бог поднял мертвецов», и Он «отдал им обратно их души и повелел небу пролить на них дождь в тот день; и вот почему люди приняли обычай лить воду в тот день». Тесная связь между идеями «творения водой» (акватическая космогония; потоп, периодически возрождающий историческую жизнь; дождь), рождением и воскрешением подтверждается следующей фразой из Талмуда: «Есть у Бога три ключа: от дождя, от рождения, от воскрешения мертвых»[263].

По преданию, переданному Димашки[5*], в день Навруза (Нового года) царь провозгласил: «Вот новый день нового месяца нового года; что расточило время, должно быть возобновлено». В этот день и

[262] См.: *Eliade M.* The Myth of the Eternal Return. P. 51 ff.
См. ССЫЛКИ В «The Myth of the Eternal Return». P. 52 ff.

судьба человека решается на целый год. Совершались очищения водой и возлияния, чтобы обеспечить обильные дожди в наступающем году. Более того, во время Великого Навруза все высевали семена семи сортов в сосуд и по тому, как они росли, делали выводы о грядущем урожае. Этот обычай похож на «решение судеб» в вавилонский Новый год, дошедший до нас в новогодних обрядах мандеев и йезидов[0]. Также вследствие того, что Новый год повторяет космогонический акт, двенадцать дней между рождеством и эпифанией еще рассматриваются сегодня как прообраз двенадцати месяцев года. Европейские крестьяне определяют температуру и осадки каждого из наступающих месяцев по «метеорологическим знакам» этих двенадцати дней. Среди индийцев эпохи Вед двенадцать дней середины зимы были образом и моделью всего года («Ригведа», IV, 33), аналогичные верования можно обнаружить и в Древнем Китае[264].

Можно заметить, что в земледельческих и городских обществах сценарий Нового года содержит ряд драматических элементов, важнейшие из которых: повторение космогонии посредством символического возврата Хаоса; оргиастическое смешение и ритуальные битвы, завершающиеся окончательной победой Бога; изгнание греха и возвращение мертвых; новый огонь; возрождение времени «созданием» двенадцати будущих месяцев и «определение» урожаев и т. д. Нет нужды указывать, что этот сценарий нигде не проявляется в полной форме — каждая культура развивает определенные элементы, пренебрегая другими или не зная их. Но основная тема, т. е. возрождение Космоса повторением космогонии, обнаруживается повсюду. Добавим, что именно в культурном контексте древнего Ближнего Востока, особенно в напряжении между религиозными и политическими идеологиями, принадлежавшими земледельческим, городским и пастушеским племенам, кристаллизовались впоследствии пророческие, мессианские и милленаристские движения древнего мира. Эсхатология, ожидание Спасителя — исторического или космического — и вера в воскресение мертвых имеют глубокие корни в религиозном опыте всеобщего renovatio или возобновления Времени.

Римские *луды;* Ашвамедха[1]*

Как мы уже говорили, в некоторых обществах возрождение, пусть периодическое, не связано с новогодними праздниками. Мы упоминали о космическом обновлении, осуществлявшемся по случаю некоторых австралийских обрядов инициации. Другой пример периодичности, не зависящей от новогоднего сценария, — это римские ритуальные игры. Согласно А. Пиганьолю, главной целью этих игр было сохранение священной энергии, с которой связана жизнь Природы, человеческой группы или важного лица. Ритуальные игры

[1] См.: The Myth of the Eternal Return. P. 65 ff.

представляли образцовое средство омоложения Мира и богов мертвых и живых[265]. Среди главных событий, в честь которых совершались игры, были годовщины земледельческих богов (в этом случае праздники были сезонными обрядами)[266], юбилеи знаменитых живых людей (и тогда церемонии совершались *pro salute* - «во здравие»), годовщины побед (чтобы обновить божественную силу, обеспечившую победу) или начало нового периода (в этом случае «целью игр было — обеспечить возобновление мира до следующего празднования»)[267].

Но именно в ведийской Индии лучше всего можно понять механизм, позволяющий передвигать ритуальный сценарий Нового Года. *Ашвамедха*, знаменитое индийское жертвоприношение лошадей, во времена Вед совершалось либо для того, чтобы гарантировать плодородие Космоса, либо для очищения от грехов, либо для обеспечения господства над Вселенной. Но возможно, что *ашвамедха* была первоначально весенним праздником или, точнее, ритуалом, совершаемым по случаю Нового года[268]. Структура его содержит космологические элементы[269]. Тексты «Ригведы» и *брахман* подчеркивают связи между лошадью и Водами. Хорошо известно, что в Индии Воды являются главной космогонической субстанцией: последовательные Вселенные рождаются из Вод. Воды символизируют семя, потенцию — фактически все творческие возможности. И, как мы только что видели, главной целью *ашвамедхи* было плодородие Вселенной. Символический союз между Конем, уже принесенным в жертву, и царицей, *mahisi*, представляет архаический обряд плодородия. Сопровождающий его непристойный диалог обнаруживает древность и народный характер церемонии[270]. Но это явно ритуал, предназначенный возродить весь Космос и восстановить все общественные классы и ремесла в их образцовом состоянии совершенства. Во время жертвоприношения жрец, *адхварью*, произносит: «Пусть Брахман родится в святости, полный света святости! Пусть принц родится в царском величии, герой, лучник, воин с крепким луком и непобедимыми колесницами! Пусть корова родится, богатая молоком, быки сильными, лошади быстрыми, женщины плодоносными, солдаты победоносными, а юноши красноречивыми! Пусть у того, кто приносит эту жертву, родится герой-сын! Пусть Парджанья

[265] *A. Piganiol.* Recherches sur les jeux romains. — Strasbourg; P., 1923. P. 149.
[266] Ibid. P. 145 ff.
[267] Ibid. P. 148.
[268] *C. D. d'Onofrio.* Le «nozze sacre» delle regina col cavallo. — Studi e Materiali delle Religiom. XXIV - XXV, 1953 - 1954. P. 133–162, p. 143.
[269] См.: Traite' d'Histoire des Religions. P. 92.
О непристойных элементах см.: *Dumont P. E.* L'Ashvamedha. — P., 1927 P. VI, XII, 276 ff.

всегда дает нужный нам дождь! Пусть зерно обильно созревает для нас! Да будут наш труд и наш отдых благословенны!»[271]

Посвящение индийского царя

Желание возродить Космос символическим повторением космогонии может также быть обнаружено в посвящении индийского царя, *раджасуя*. Главные церемонии происходили около Нового Года. Помазанию предшествовал год посвятительных церемоний *(дикса)*, а за ним следовал еще год заключительных церемоний. *Раджасуя,* вероятно, сокращенная версия ряда ежегодных обрядов, предназначенных восстановить Вселенную. Царю отводилась центральная роль[1], ибо в роли жреца шраута он некоторым образом воплощал Космос[272].

Хокарт уже обнаружил структурное тождество между посвящением индийского царя и космогонией[273]. Последовательность разных стадий совершаемого ритуала такова: возвращение будущего владыки в эмбриональное состояние, его годичное созревание и его мистическое второе рождение как владыки Космоса, отождествляемого и с Праджапати и с Космосом. Эмбриональный период будущего владыки соответствовал процессу созревания Вселенной и, по всей вероятности, первоначально соотносился с созреванием зерна[274]. Ритуальное возвращение к дородовой стадии ведет к уничтожению личности. Операция эта крайне опасна. По этой причине применяются особые обряды, чтобы отвратить злые силы (Ниррити, Рудра[2]* и др.) и своевременно освободить царя от оболочек эмбриона[275]. Вторая фаза ритуала достигает образования нового тела владыки, символического тела, полученного мистическим браком царя либо с кастой брахманов, либо с народом, что позволяет ему родиться из их чрева как следствие союза мужских и женских Вод или золота, означающего огонь, — с водой.

Третья фаза *раджасуя* состоит из серии обрядов, в результате которых царь приобретает власть над тремя мирами, то есть в одно и

Vajasaneyi Samhtita, XXII, перевод H. Oldenburg — *V. Henry.* La religion du Veda. - P., 1903. P. 316.

См.: *Heeslerman J. C.* The Ancient Indian Royal Consecration. The Hague, 1957. P. 7.

[273] *Hocart A. M.* Kingship. - Oxf., 1927. P. 189 ff; см.: Traite d'Histoire des Religions. P. 345. О мистическом преображении жреца во Вселенную см. тексты, приведенные Хестерманом, с. 10, 29 и сл.

[274] *Heeslerman C.* P. 67.

[275] Idem. P. 61, 67 ff.

См. тексты и комментарии у Хестермана: союз мужских и женских Вод — с. 86 и сл.; брак с народом — с. 52 и сл.; брак с брахманской кастой — с. 56, 78; зачатие очищением воды золотом — с. 87.

то же время воплощает Космос и становится его владыкой. Центральная церемония охватывает несколько действий. Царь поднимает руки, и этот жест имеет космогоническое значение: он символизирует установление *axis mundi*. Получив посвящение, царь становится на трон, подняв руки, таким образом воплощая космическую ось, укрепленную в «пупе Земли» — т. е. трон, Центр Земли — и касаясь Неба[277]. Окропление связано с Водами, которые спускаются с неба по *axis mundi* — т. е. по царю, — чтобы оплодотворить Землю. Затем царь делает по шагу к каждой из четырех стран света и символически поднимается к зениту. В результате этих обрядов царь приобретает владычество над четырьмя направлениями пространства и временами года; иными словами, он становится господином всей пространственно-временной Вселенной[278].

В исторические времена *раджасуя* совершалась только дважды: в первый раз, чтобы посвятить царя, а во второй — чтобы закрепить его господство над Вселенной. Но в протоисторические времена *раджасуя* была, вероятно, ежегодной и совершалась для возрождения Космоса. По структуре она относится к классу индийских сезонных празднеств, называемых *утсава*[279]. Вероятно также, что в древние времена народ принимал в этом более важное участие.

Ясно, каким механизмом космогонический сценарий Нового года может быть введен в посвящение царя: обе ритуальные системы преследуют одну цель — космическое обновление. Верно и то, что возвращение к началу и, следовательно, символическое повторение космогонии подразумеваются также в других ритуалах, — поскольку, как я имел случай показать в лекции в «Эраносе» в 1956 г., космогонический миф — образцовая модель всего творения[280]. Но *renovatio* («обновление»), совершавшееся по случаю посвящения царя, имело значительные последствия для всей позднейшей истории человечества. С одной стороны, церемонии обновления обретают подвижность, отделившись от строгих рамок календаря; с другой — царь становится каким-то образом ответственным за стабильность, плодородие и процветание всего Космоса. Это равносильно суждению, что всеобщее обновление связано уже не с космическими ритмами, а с историческими лицами и событиями.

Важнейшие тексты комментированы Хестерманом, с. 102 и сл. О символизме трона как «пупа мира» (Центр Мира) см.: *Eliade M., Auboyer J.* Le trone et son symbolisme daus l'Inde ancienne. — P., 1949. P. 79 ff. См. также: *Eliade M., Gonda J.* Aspects of Early Vishnuism. — Utrecht, 1954. P. 84 ff. О символизме Центра см.: Images and Symbols. — L., 1961. P. 27—96.

[278] *Heesterman J. C.* P. 101 ff.

Об этом типе сезонных праздников см.: *Gonda J.* Skt. «utsava»-festival. — India Antiqua. - Leyden, 1947. P. 146–155.

[280] См.: *Eliade M.* La vertu Créative du mythe. - Eranos-Jahrbuch. XXV, 1956. P. 59-85.

Возрождение и эсхатология

Эта концепция оказывается источником будущих эсхатологий, исторических и политических. И действительно, в более поздние времена люди стали ждать космического обновления или «спасения» Мира от появления определенного рода Царя, Героя, Спасителя или даже политического лидера. Хотя и в сильно секуляризованной форме, современный мир еще сохраняет эсхатологическую надежду на всеобщее обновление, которое осуществит победа одного класса, или даже политической партии, или персонажа. Марксистский миф о золотом веке, который принесет окончательная победа пролетариата, составляет самую детальную и захватывающую из всех современных политических эсхатологий. По Марксу, бесклассовое общество будущего положит конец всем конфликтам и напряженностям, характеризовавшим историю человечества с ее начала. Не будет больше истории в подлинном смысле этого слова, а будет своего рода земной рай, потому что человек станет наконец свободным и будет есть, когда голоден, проделывая минимум работы, так как об остальном позаботятся машины, изобретенные учеными.

Трогательно и значимо найти в конце нашего путешествия почти тот же райский синдром, который мы открыли в милленаристских движениях Меланезии: обилие еды, абсолютная свобода, отмена нужды в работе. Не хватает только мотива возвращения мертвецов и бессмертия. Но основная тема присутствует, хотя освобождена от своего религиозного и эсхатологического значения. Конечно, культурный контекст совершенно иной. В Европе XIX в. мы находим общества, которые не только крайне сложны, но радикально секуляризованы. Маркс старался возложить на пролетариат сотериологическую миссию, но, как и следовало ожидать, не пользовался религиозным языком; он говорил об исторической функции пролетариата. Аргументация диалектического материализма — в совершенном согласии с общей ориентацией научного духа в девятнадцатом столетии. Маркс даже не дает себе труда «десакрализировать» физиологические процессы и экономические ценности. Сами по себе они дают достаточно свидетельств, принимаемых всеми. И этого довольно, чтобы ясно отличить традиционные общества от современных. Ибо люди традиционных обществ видят в физиологических процессах — питании и сексуальных отношениях в первую очередь — также некие тайны, а современный человек сводит их лишь к органическим процессам.

Это поднимает проблему «истинного» значения всех мифов и обрядов, которые мы только что рассматривали. Как можно было заметить, озабоченность урожаями, охотничьей добычей или рыбой — фактически повседневной пищей — можно отметить почти во всех различных сценариях периодического обновления Мира. Может поэтому возникнуть искушение задать вопрос, не наблюдаем ли мы,

в конце концов, большую духовную мистификацию, которую следует свести к ее истинным пропорциям, а это значит — к ее первичным экономическим и социальным, быть может, даже физиологическим причинам. Существует, как известно всем, удобный, но наивный способ, которым духовное явление сводится к его происхождению, т. е к его материальной основе[281]. Это — знаменитая демистификация применяемая также марксистскими писателями. Но этот довод европейского научного духа сам по себе — следствие экзистенциального подхода современного человека и поэтому образует составную часть недавней истории западного мира. Это вовсе не универсальный, единственный *для homo sapiens* довод разума, в который свято верили в XIX в. Объяснение мира рядом сопоставлений имеет одну цель: избавить мир от высших, нетленных ценностей. Это систематическая банализация мира, предпринятая с целью завоевать его и завладеть им. Но завоевание мира не составляет — во всяком случае, не составляло еще полвека назад — цели всех человеческих обществ. Это — идиосинкразия западного человека. Другие общества преследуют иные цели: понять тайну Мира, чтобы жить, как «живет» Мир, т. е. в постоянном обновлении. Важно само предназначение человека, и это предназначение — духовного порядка.

Если и существует мистификация, то она не среди первобытных людей, которые видят образцовую модель своего существования в космических ритмах, а среди современных материалистов, верящих, что космические ритмы можно в конечном счете свести к периодичности урожаев. Ибо люди традиционных обществ трагически сознают тот факт, что для того, чтобы жить, человек должен есть; нет никакой мистификации с его стороны по поводу необходимости ежедневно обеспечивать себе пищу. Недоразумение возникает, если забыть, что питание — не физиологическая деятельность, а человеческая, поскольку она заряжена символизмом. Питание как чисто физиологический акт или экономическая деятельность — абстракция. Питаться — это культурное действие, а не органический процесс. Даже на стадии самого раннего младенчества ребенок ведет себя по отношению к еде, как по отношению к символическому миру.

Что касается людей традиционных обществ, то ценность, которую они придают своей пище, — неотъемлемая часть всего их поведения относительно Космоса. Посредством пищи человек участвует в высшей реальности; он ест что-то ценное, укрепляющее и дающее престиж; что создано Сверхъестественными Существами или даже — в некоторых случаях — составляет часть этих Существ; что всегда является продуктом тайны (ибо все периодическое возрождение животного или растительного вида, как зерна, зависит от «тайны», мифо-ритуального сценария, открытого людям богами *in illo tempore*). Более того, пища служит не только для еды, она также пополняет

[281] См.: *Eliade M.* Myths, Dreams and Mysteries. P. 130 ff.

запасы магико-религиозной силы или сообщает престиж и в этом смысле является знаком общественного положения личности или судьбы — ее «удачи» в космическом кругообороте.

Целый ряд религиозных отношений между человеком и космосом может быть выведен из актов, которыми он ищет, получает или производит себе пищу. Для религиозного человека существовать обязательно — значит иметь место в подлинном Космосе, т. е. в Космосе, который жив, силен, плодовит и способен к периодическому обновлению. Но, как мы видели, обновить Мир — равносильно тому, чтобы вновь освятить его, сделать его таким, каким он был *in principio,* и иногда это новое освящение имеет ценность возврата к райской стадии Мира. Это значит, что традиционный человек испытывал необходимость существовать в богатом и исполненном значения Космосе; богатом не только пищей (потому что это не всегда было так), но и смыслом. В конечном счете Космос обнаруживается в тайнописи: он «говорит», он передает свою миссию своим возникновением, своими состояниями, своими ритмами[282]. Человек «слышит» — или «читает» эти послания и, следовательно, ведет себя по отношению к Космосу как по отношению к связной системе значений. А эта тайнопись Космоса при верном толковании, касается паракосмических реальностей.

В этом — причина того, почему периодическое обновление Мира было наиболее частым мифо-ритуальным сценарием в религиозной истории человечества. В самом деле, оно неутомимо толковалось и оценивалось вновь, постоянно интегрируясь в многочисленные и различные культурные контексты. Не только монархические идеологии, но разные типы мессианских и милленаристских верований, а в нынешние времена — движения национального освобождения среди колониальных народов более или менее прямо зависели от этого старого религиозного верования: что Космос может быть обновлен *ab integro* («полностью») и что это обновление влечет не только «спасение» Мира, но и возврат райской стадии существования, характеризуемой обилием пищи, получаемой без труда. Человек когда-то чувствовал свое мистическое единство с Космосом и знал, что Космос периодически обновляется; но он знал также, что обновление может осуществляться ритуальным повторением космогонии, совершаемым либо ежегодно (сценарий Нового года), либо по случаю космических кризисов (засуха, эпидемии и т. д.), или исторических событий (появление нового царя и т. п.). В конечном счете религиозный человек начинает чувствовать себя ответственным за обновление Мира. Ив этой ответственности религиозного порядка следует искать начала всех форм политики: и «классической» и «милленаристской».

О «знаковости» Мира см. ч. V.

IV. ВЕРЕВКИ И КУКЛЫ

«Трюк с веревкой»

Ашвагхоша рассказывает в своей поэме «Буддхачарита» (XIX 12—13), что когда Будда посетил место своего рождения, Капилавасту, — впервые после своего озарения, — он продемонстрировал какие-то «чудесные силы» *(сиддхи)*[1*]. Чтобы убедить народ в своей духовной силе и подготовить его к обращению, он поднялся в воздух и разрезал свое тело на куски, которые бросил на землю, а затем соединил вновь под удивленными взглядами зрителей[283]. Это чудо образует такую сокровенную и вместе с тем органичную часть традиции индийской магии, что стало типичным чудом факиризма. Знаменитый «трюк с веревкой» факиров и заклинателей создает иллюзию, что веревка поднимается очень высоко в небо, а учитель заставляет ученика взбираться по ней, пока тот не скроется из виду. Тогда факир бросает нож в воздух — и члены юноши падают один за другим на землю.

«Суручи-джатака»[2] (№ 498) рассказывает, как заклинатель, чтобы заставить засмеяться сына царя Суручи[3*], волшебством создал дерево манго[284] и подбросил высоко в воздух клубок нитей, так что конец нити зацепился за ветку. Взбираясь по нити, заклинатель исчез на верхушке дерева. Члены его тела упали на землю, но другой заклинатель сложил их снова, окропил водой — и человек вернулся к жизни[285]. Трюк с веревкой, вероятно, был отлично известен в Индии VIII и IX вв., ибо Гаудапада[5]* и Шанкара пользуются им как примером, чтобы показать иллюзии, созданные Майей[286]. В XIV в. Ибн Батута[6] заявляет, что видел этот трюк при дворе индийского царя. Император Джахангир[7]* описывает в своих мемуарах аналогичное представление. По крайней мере, со времен Александра Индия считалась истинной родиной магии, и путешественники верили, что они видели одно или больше типично факирское чудо. Мистик такого порядка, как аль-Халладж[8*], нашел место для нескольких анекдотов, из которых ясно, что он отправился в Индию с целью научиться белой магии, «дабы привлекать людей к Богу». Л. Массиньон подытоживает и переводит историю, сохранившуюся в «Китаб аль-уйун», согласно которой, когда аль-Халладж достиг Индии, он «искал сведений о женщине, отправился искать ее и говорил с ней. Она отложила дело до завтра. Потом она вышла с ним к берегу моря со

[283] См.: *Eliade M.* Shamanism. P. 428 ff; Yoga. P. 321 ff.

Бесподобное манго идентично «центральному манго» царя Вессавана[4*], которое другая джатака (№ 281) представляет как *axis mundi*; см.: Jataka. Pali text. И. P. 397 ff.; перев. Фаусболл, И, p. 271.

[285] Pali text, IV. P. 324; перев. IV, p. 204.

Glasenapp H. von. La philosophie indienne. Transl. A. M. Esnoul. — P., 1951. P. 152, 369, note 36.

скрученной нитью, завязанной узлом, как лестница. Затем женщина сказала какие-то слова и полезла по нити; та поддерживала ее ноги, и она поднялась так высоко, что скрылась из виду. А аль-Халладж повернулся ко мне и сказал: "Из-за этой женщины я приехал в Индию»[287].

Невозможно рассмотреть здесь обширные отчеты о трюках с веревкой в Индии, древней и современной. Г. Джул и А. Кордье собрали некоторое количество случаев в англо-индийской печати девятнадцатого века[288]. Р. Шмидт, А. Якоби и А. Леманн обогатили материалы и добавили ряд случаев за пределами Индии[289]. Они встречались в Китае, в Голландской Ост-Индии, в Ирландии и в Древней Мексике. Вот описание Ибн Батутой сеанса, в котором он участвовал в Китае. Заклинатель «взял деревянный шар с несколькими отверстиями, через которые были пропущены длинные веревки. Он подбросил его в воздух, и шар поднялся так высоко, что мы совершенно потеряли его из виду... Когда только короткий конец веревки остался в руках заклинателя, он велел одному из своих учеников ухватиться за него и лезть, что тот делал, пока не пропал из виду. Заклинатель три раза звал его и не получил ответа; тогда как бы в сильном гневе он схватил нож, ухватился за веревку и тоже исчез. Через некоторое время он сбросил одну из рук мальчика, потом ногу, потом другую руку, потом другую ногу, тело и голову. Он спустился, отдуваясь, с кровяными пятнами на одежде. Эмир отдал ему какой-то приказ, человек собрал члены мальчика, сложил их — и мальчик поднялся и встал перед нами! Все это очень меня удивило. Мое сердце сильно билось, точно так, когда я видел нечто похожее при дворе индийского царя...»[290]

В семнадцатом столетии голландский путешественник Эд. Мелтон утверждал, что наблюдал такое же зрелище в Батавии[9*], но там исполнителями была группа китайских заклинателей[291]. Почти аналогичные истории рассказаны несколькими голландскими путешественниками в семнадцатом и восемнадцатом столетиях[292].

[287] *Massignon L.* Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam. - P., 1922. I. P. 80-83.

[288] *Sir Henry Yule* and *Cordier H.* The Book of Ser Marco Polo. - L., 1921. I. P. 316 ff.

[289] *Schmidt R.* Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien. — B., 1908. S. 167 ss.; *Jakoby A.* Zum Zerstükelung und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire. — Archiv f. Religionswissenschaft. XVII, 1914. S. 455—475, especially s. 460 ss.; *Lehmann A.* Einige Bemerkungen zu indische gaukler-Kunststücken. — Jahrbuch d. Museums f. Volkerkunde zu Leipzig.'XI. 1952. S. 48—63, especially, s. 51—59.

[290] *Defremery C.* and *Sanguinetti Dr. B. R.* Voyages d'lbn Batutah, Arabic text with French translation. - P.: Société Asiatique, 1822. Vol. IV. P. 291-292. Мы уже цитировали это место в Shamanism, p. 429, note 3 и Yoga, p. 322.

Yule and *Cordier.* The Book... P. 316; *A. Jacoby.* Zum Zerstukelung... S. 460—462, цитируется *E. D. Hauber.* Biblioteca, acta et scripta magica, 1740. P. 114 ff.

Jacoby A. Zum Zerstükelung... S. 462—463.

Как ни странно, трюк с веревкой отмечен также в ирландском фольклоре. Самый распространенный рассказ находится в сборнике переведенном С. Х. О'Грейди[293]. Заклинатель бросает в воздух шелковую нить, и она цепляется за тучу. По этой нити он посылает кролика, за ним — собаку (вспомним, что заклинатель, описанный Джахангиром в его мемуарах, посылал одного за другим по цепи собаку, свинью, пантеру, льва и тигра[294]). Затем он посылает молодого человека и девушку: все исчезают в туче. Немного позже, обнаружив, что по небрежности юноши собака съела кролика, заклинатель тоже лезет по веревке. Он отрезает голову молодого человека, но по просьбе царя ставит ее на место и возвращает юношу к жизни.

Легенды, содержащие вместе или по отдельности обе характерные темы трюка с веревкой, обнаружены в разных частях Европы[295]. Эти темы следующие: (1) что волшебники отрезают либо части собственного тела, либо части тела кого-то другого, а потом соединяют их вновь; и (2) что заклинатели, мужчины или женщины, взбираются по веревкам и исчезают в воздухе. О втором мотиве будет сказано дальше. Все эти европейские легенды принадлежат к миру волшебников; хотя легенды первого типа, вероятно, ученого происхождения. Вот как появился в Геттингене в 1777 г. волшебник Иоганн Филадельфий[10*]. Он был разрезан на куски и положен в бочку. Но бочка была открыта слишком быстро, и в ней был найден только эмбрион, не успевший развиться. Поэтому волшебник так и не вернулся к жизни. В средние века похожую историю рассказывали о Вергилии, и Парацельс"* собрал сказки того же рода в сборник «Зибенгебирге»[296]. В своих «Магических разысканиях» (1599) Дельрио[12*] рассказывает, что волшебник Цедекия Еврей, живший во времена Людовика Прямодушного[13], бросал людей в воздух, отрезал от них куски и опять соединял их[297]. Заметим, между прочим, что Саагун[14] сообщает, что подобные же действия отмечены среди ацтеков Мексики. У них существует своего рода класс волшебников, называемых *motetequi*, буквально «те, которые режут себя». *Motetequi* обычно разрезал себя на куски, закрывал их

[293] Silva Gadelica. - L., 1892. Vol, II. P. 321-322; *A. Jacoby*. P. 470 приводит вариант, взятый из: Erin. Eine Sammlung irischer Erzahlungn. VI. P. 130 ff.

Memoirs of the Emperor Jahangir. P. 102, приведено Джулом и Кордье, с. 318: «они вытащили цепь 50 локтей в длину, и в моем присутствии закинули один из ее концов к небу, где он оставался как будто прикрепленный к чему-то в воздухе. Потом привели собаку, и, очутившись у нижнего конца цепи, она тотчас взбежала вверх и, достигнув другого конца, немедленно исчезла в воздухе. Таким же образом были один за другим посланы по цепи свинья, пантера, лев, тигр, и все одинаково исчезали у верхнего конца цепи. Наконец цепь сняли и положили ее в мешок, и никто так и не обнаружил, каким образом разные животные тайно исчезали в воздухе, как описано выше».

См. примеры, собранные Якоби, с. 466–467, 472–473.

Jacoby A. S. 464. О легендах, собранных Парацельсом, см.: *Mannhardt W.* Germanische Mythen. S. 64 ss.

[297] *Jacoby A.* Zum Zerstükelung... S. 464–465.

покровом, потом отправлялся за занавеску и почти немедленно появлялся без малейшей раны[298]. Джахангир наблюдал ту же процедуру среди заклинателей Бенгалии: человека, разрезанного на куски, накрывали; заклинатель влезал под покрывало, и в следующий момент человек вскакивал на ноги[299].

Гипотезы

Были попытки объяснить трюк с веревкой как коллективное внушение или необычайную ловкость рук заклинателей[300]. Но А. Якоби привлек внимание к сказочному, напоминающему предания характеру большинства аналогичных европейских историй[301]. Но какое бы объяснение ни предлагать, внушение или ловкость рук, проблема трюка с веревкой не кажется нам разрешенной. Почему был изобретен этот вид волшебства? Почему был избран именно этот сценарий — подъем по веревке и расчленение ученика, за которым следовало его воскрешение, — чтобы воздействовать внушением или самовнушением на воображение зрителей? Иными словами, трюк с веревкой в его нынешней форме впечатляющего спектакля, волшебной сказки или колдовских трюков имеет историю, и эту историю можно прояснить, только учитывая религиозные обряды, символы и верования архаических народов.

Нужно различать два элемента: (1) расчленение ученика, (2) подъем на небо посредством веревки. Это две характеристики шаманских обрядов и идеологии. Начнем с анализа первой темы. Мы знаем, что во время снов при инициациях ученики шаманов видят свое расчленение «духами» или «демонами», играющими роль учителей инициации: у них отрубают головы, тела их рубят на куски, их кости очищают от плоти и проч., а в конце демоны «собирают воедино» кости и покрывают их новым мясом[302]. Здесь мы находим экстатические ощущения инициаторного типа: за символической смертью следует обновление органов и воскрешение инициируемого. Стоит вспомнить, что видения и ощущения того же рода имеются у австралийцев, эскимосов и некоторых американских и африканских племен;[303] а это значит, что мы имеем здесь крайне архаичную технику инициаций. Характерно, что тантрический гималайский обряд, *tohod,*

[298] *Seler Eduard.* Zauberei in alten Mexico. - Globus. Vol. 78. S. 89 - 91; напечатано в «Gesammelte Abhandlugen zur Americanischen Sprach- und Altertumskunde», II. - B., 1904. S. 78–86, особ. S. 85.

Memoires of the Emperor Jahangir, p. 99, цит. по: *Yule* and *Cordier.* P. 318.

А. Леманн в цитированной статье отвергает гипотезу внушения и объясняет трюк с веревкой ловкостью.

Jacob) A. S. 464—474, *passim.*

[2] См.: Shamanism... P. 128 ff., также *Findeisen H.* Shamanentum. — Stuttgart, **1957. S.** 50 ss.

См.: Shamanism... P. 53 ff.

также содержит символическое расчленение неофита: он видит как его обезглавливают и разрывают на куски *dakinis*[1*] или другие демоны"[1]. Можно поэтому считать расчленение ученика и его воскрешение факиром шаманским сценарием инициации, почти совершенно десакраментализованным.

Что касается второго шаманского элемента, узнанного нами в трюке с веревкой, — подъема на небо при помощи веревки, — то он представляет более сложную проблему. С одной стороны, имеется архаический и весьма широко распространенный миф о дереве, веревке, горе и лестнице или мосте, которые в начале Времени связывали Небо с Землей и обеспечивали связь между миром богов и человечеством. Из-за преступления мифического Предка эта связь была разорвана: дерево, веревка или лиана были отсечены"[05]. Этот миф не ограничен странами, где господствует шаманизм в строгом смысле, но он играет значительную роль в мифологиях и экстатических ритуалах шаманов.

Тибетские мифы о космической веревке

Миф о лестнице или веревке, соединявшей Небо с Землей, очень хорошо известен в Индии и Тибете. Будда спустился с Неба *Траястримша*[1] по лестнице, чтобы «очистить тропу для человечества»: с вершины лестницы все *брахмалоки*[2*] были видны наверху и глубины Ада внизу, ибо лестница была истинной *axis mundi*, стоящей в центре Вселенной[306]. Эта волшебная лестница представлена в рельефах Бхархута и Санчи[3*], а в тибетской буддистской живописи она служит человеческим существам дорогой к Небу[30]'.

Согласно добуддистским тибетским традициям (религия бон)[4*], первоначально существовала веревка, связывавшая Землю с Небом. Боги спускались по этой веревке с Неба, чтобы встретиться с человеческими существами. После «падения» человека и прихода смерти связь между Небом и Землей была прервана[308]. Первый царь Тибета, по преданию, спустился с неба по веревке. Первые тибетские цари не умирали; они опять поднимались на небо[309]. Но с тех пор, как веревка перерезана, только души могут подняться на Небо; тела остаются на

[304] См.: Shamanism. P. 437; Yoga. P. 318 ff.

[305] См.: Shamanism. P. 482 ff.; Myths, Dreams and Mysteries. P. 59 ff.

[306] *Coomaraswamy A. K.* Svayamatrnna: Janua Coeli. Zalmoxis. II, 1939. P. 3–53. P. 27, note 8, 42, note 64.

[307] *G. Tucci.* Tibetan Painted Scrolls. Rome, 1949. Vol. П. P. 348, и Tanka, № 12. P. 14–22.

Hermanns Mathias. Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter. — Cologne, 1956. S. 42–43. См. также: *Hoffmann H.* Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion. - Wiesbaden, 1951. S. 153.

[309] См.: Shamaism. P. 430 ff; *Tucci G.* Tibetan Painted Scrolls, II. P. 733–734; *Hoffmann H.* Quellen... S. 141, 150, 153, 245; *Hermanns M.* S. 34 ss.

Земле[310]. Во многих магических обычаях, особенно в религии бон, люди даже теперь пытаются взобраться на Небо по волшебной веревке[311] и верят, что благочестивые после смерти притягиваются к Небу невидимой веревкой[312].

Все эти верования выражают различные аспекты доктрины, которая может быть подытожена следующим образом: (1) в мифические времена сообщение с Небом было легким, ибо веревка (или дерево, гора и т. д.) связывала Землю и Небо; (2) Боги спускались на землю, а Цари, — которые были тоже небесного происхождения, — завершив свою миссию на Земле, взбирались обратно на Небо по веревке; (3) в результате катастрофического события, которое можно сравнить с «падением» в иудео-христианской традиции, веревка была перерезана, и потому всякое сообщение между Небом и Землей стало невозможным; (4) эта катастрофа изменила как строение Космоса (окончательное разделение Земли и Неба), так и человеческое состояние, ибо человек стал смертным; иными словами, с тех пор он познал разделение тела и души; (5) фактически после первобытной катастрофы только душа в момент смерти может подняться в Небо; (6) есть, однако, привилегированные существа (благочестивые люди или волшебники), которым даже ньше удается взобраться на небо посредством веревки.

Доктрина, которую мы только что изложили, кажется очень древней. Она обнаруживается не только среди тибетцев и в Центральной Азии, но также в других областях мира. Идеология мифического опыта шаманов развилась из подобных мифологий «Рая» и «падения»[313]. Эта проблема слишком сложна, чтобы пытаться разрешить ее здесь. Более того, она не относится непосредственно к нашей теме. Для наших целей достаточно помнить, что после «падения» веревка стала собственностью привилегированных людей: царей, волшебников, жрецов. Веревка способна доставить человека — или только его душу — до Неба. Веревка считается лучшим средством достижения Неба, чтобы встретиться с Богами. Но она больше не принадлежит всему человечеству — она доступна только ограниченному числу «избранных».

Веревка негритосского шамана

Далее предлагается несколько аналогичных примеров, взятых у первобытных народов. Во время лечебного сеанса шаман негритосов Паханга[1] *(халак)* держит в пальцах нити, сделанные из пальмовых листьев, или, согласно другим авторитетам, очень тонкие веревки.

[310] *Hoffmann*. Quellen... S. 246.

[311] *Hoffmann*. Quellen... S. 154; *Hermanns M.* Mythen und Mysterien... S. 42.

[312] *Ribbach S. H.* Drogpa Namgyal. - Munchen; Planegg, 1940. P. 239, note 7; *Hermanns M.* S. 42.

См.: Shamanism, *passim*.

Эти нити или веревки тянутся к Бонсу, Небесному Богу, который живет над семью стадиями Неба. Пока продолжается сеанс, *халак* прямо связан с Небесным Богом этими нитями или веревками, которые бог спускает и которые опять поднимает после церемонии[314]. Это означает, что лечение осуществляется шаманом, пока он общается с Небесным Богом и в конечном счете благодаря этому общению. Фактически во время сеанса *халак* применяет также волшебные камни, которые считаются взятыми из трона Верховного Существа или с небесного свода[315]. Короче, существенный элемент лечения — религиозные ощущения шамана, который чувствует себя прямо соединенным с Небом и Небесными Существами. Он черпает свою силу из того факта, что держит между пальцами предмет, упавший сверху: нить, веревку или камень, отделившийся от Небесного свода.

Мы не будем обсуждать древность этого верования. Как хорошо известно, в некоторых элементах малайзийского шаманизма видны недавние влияния. Концепция Неба из семи стадий, например, — идея индийского происхождения[316]. Тем не менее суть ритуала негритосского *халака* архаична. Ибо волшебные камни, упавшие с неба, играют важную роль в инициациях австралийских и южноамериканских целителей[317]. И, как мы увидим позже, австралийские целители тоже рассказывают о волшебной веревке, которая позволяет им подняться в воздух и даже достичь Неба.

Владение веревкой предполагает у *халака* довольно широкий религиозный опыт. Этот опыт — результат «божественного избрания». Явление это слишком хорошо известно, чтобы нужно было останавливаться на нем. Всегда имеет место «призыв» со стороны сверхъестественных Существ, сопровождаемый рядом психопатологических симптомов[318]. Для нашей темы важен тот факт, что в некоторых шаманских культах божественное избрание открывается во сне, в котором «избранный» человек видит нить, спускающуюся с Неба. Один лепча[2*] из Мариа Баста рассказывает следующую историю: «Если во сне человек видит нить, падающую на него с Неба, он должен прочесть этот знак как приказ с Неба сделаться шаманом (Бонгтинг или Мун). Те, кто так избран, должны повиноваться и посвятить себя шаманской деятельности. Возможно, что человек увидит, как нить спускается на другого. В этом случае он должен рассказать свой сон тому человеку, который должен повиноваться

[314] *Evans Ivor.* Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula. - Cambridge, 1927. P. 20.

[315] См.: *Eliade M.* Shamanism. P. 337 ff.; *R. Pettazzoni.* L'Onniscieza di Dio. - Turin, 1955. P. 469, note. О волшебных камнях и «затвердевшем свете» см. выше, с. 24 и сл.

[316] См.: *Eliade M.* Shamanism. P. 274 ff, 406 ff; *Wales H. C. Quaritch.* Prehistory and Religion in South-East Asia. - L., 1957. P. 12 ff.

[317] См.: *Eliade M.* Shamanism. P. 52 ff., 135 ff.

[318] См.: Ibid. P. 50 *if., passim.*

призыву. Если, однако, кто-нибудь перережет нить, когда она падает на избранного человека, тот умрет внезапно»[319].

Этот документ ясно показывает, что: (1) мистическое призвание — это результат божественного выбора; (2) этот выбор доводится до шамана в виде нити, которая спускается с Неба и падает на его голову; (3) ниспослание нити — это перст судьбы: внезапно открывшаяся участь; (4) фактически избранный чувствует себя как бы потерявшим свою личную свободу, как заключенный, «связанный» волей другого, как человек в «оковах». Нить, падающая сверху, провозглашает, что призвание шамана решено Богами. И, как показывает вся история шаманизма, сопротивление этому божественному решению означает смерть.

Индия: космические веревки и ткани дыхания

В индийских космологических и физиологических рассуждениях очень часто используются образы веревки и нити. Вкратце можно сказать, что их роль — обеспечивать единство всего живого, космического и человеческого. Эти первобытные образы одновременно помогают показать устройство Вселенной и описать особое положение человека. Образы веревки и нити — удачная догадка о том, что в дальнейшем прояснит философия: что все сущее по своей природе произведено, «спроектировано» или «соткано» высшим принципом и что все существование во времени предусматривает «соединение» или «переплетение». Однако важно провести различие между несколькими близкими темами:

1) Космические веревки (иначе говоря, ветры) соединяют Вселенную совершенно так, как дыхание соединяет и сочленяет тело человека. Тождество между дыханием (*прана*) и Ветрами уже указано в «Атхарваведе» (XI, 4, 15). Эта нить (*сутра*) есть *атман,* и в «Брихадараньяка-упанишаде» (П, 7, 1) ясно сформулирована доктрина *Сутратман*: «Знаешь ли ты, Капья, нить, которой этот мир и другой мир и все существа связаны вместе?.. Тот, кто знает эту нить, внутреннего правителя, тот знает *Брахмана,* он знает миры, он знает богов, он знает *атмана,* он знает все».

2) Когда в конце света веревки ветров будут перерезаны (*врашчанам ватар-адждждунам),* Вселенная распадется («Майтри-упанишада», I, 4). И поскольку «воздухом, как нитью, этот мир и другой мир и все существа связаны вместе... о мертвеце говорят, что его члены расшатаны (*въястрамсисатасьян гани),* ибо именно Воздух (дыхание) связывает их, как нить («Брихадараньяка-упанишад», III, 7, 2)[320]

[319] *Hermanns M.* The Indosibetans. - Bombay, 1954. P. 51 ff.

[320] Это соответствие микрокосма макрокосму, выраженное образами нити (или веревки) и развязывания, полностью разработано во времена Брахманов.

Добавим, что подобные идеи обнаруживаются в Китае. Чжуан Цзы (III, 4) утверждает, что «древние описывают смерть как ослабление веревки, на которую Бог повесил жизнь».

3) Солнце привязьшает к себе миры посредством нити. Как много раз повторяет «Шатапатха-брахмана», «Солнце связывает (*самаваята*) эти миры вместе нитью. Так вот, эта нить — то же самое, что ветер» (Ваю, VIII, 7, 3, 10; см. также: VII, 3, 2, 13). «Солнце — связующее звено, поскольку эти миры прикреплены к Солнцу четырьмя сторонами компаса» («Шат-бр.», VI, 7, II, 17)[321]. «Солнце "сетчатое", потому что сшивает вместе дни и ночи» («Шат.-бр.», IX, 4, 1, 8). Это упоминание о соединении дней и ночей тесно связано с ведическим образом двух сестер — Ночи и Зари, — которые «подобно двум ткачам, трудящимся в счастливом согласии, вместе ткут тугую нить» («Ригведа», II, 3, 6), ткут ткань Времени[322].

4) Солнце — Космический Ткач, коль скоро оно привязывает мир к себе нитью, и часто его сравнивают и с пауком. «Создавший эту ткань, конечно, он — сияющий над нами, ибо он движется по мирам, как по ткани» («Шат.-бр.», XIV, 2, 2, 22). Жертвенная гатха[3*], цити-

Человеческое существо «делается» (*самскрита*) посредством ритуалов («Каушитаки-брахмана», III, 8). Жрецы собирают и крепят (*самстха*) *атман*, чтобы сделать его совершенным целым («Айтарея-брахмана», II, 40, 1—7). Образцовая модель этого «соединения» и «сочленения» — это, конечно, ритуальный миф о Праджапати. После создания миров, богов и живых существ Праджапати стал «расчлененным» («Шат.-бр.», VI, 1, 2, 12). «Восстановление» Праджапати описано словом *самскри* — «соединять», и это соединение Праджапати символически отождествляется с сооружением огненного алтаря. «С разъединенными членами он не мог стоять, и боги соединили их опять посредством жертвоприношений» (*самададхутх*; «Шат.-бр.», I, 6, 3, 35—36). То, что делали боги *in illo tempore*, жрец периодически повторяет: «Он воссоединяет (*самскароти*) Праджапати целиком и полностью» (*sarvam krtsnam*; «Шат.-бр.», VI, 2, 2, II). Соединение, осуществленное сооружением огненного алтаря, послужит моделью для работы по восстановлению дыхания и других способностей, чтобы «сочленить» *атмана*.

В связи с этим символизмом Ананда Кумарасвами напоминает эпизод в «Сарабханга-джатаке» (V, 130), «где Бодхисаттва Джотипала («Хранитель Света»), стоя в центре поля, на четырех углах которого установлены столбы, прикрепляет нить к своей стреле и одним выстрелом попадает во все четыре столба, причем стрела вторично проходит через первый\столб, а затем возвращается в его руку; так он действительно "пришивает" все вещи к себе единой нитью». (Иконографию «Узлов» Дюрера и «Сцепления» Леонардо см.: The Art Quarterly. Spring, 1944. P. 109-128, p. 121.) Кумарасвами несколько раз возвращался к символизму нити, см.: Svayamatrnna: Janue Coeli. — Zalmoxis, П, 1939 (опубликовано в 1941), p. 3—51, особенно p. 5 ff; «Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex». — Psychiatry, VIII, Aug. 1945. P. 25—35, особенно p. 29.

Чрезвычайно сложная символика создана вокруг «тканья Времени». См.: «Ригведа», V, 5, 6; IV, 13, 4; «Атхарваведа», X, 7, 42 и сл., X, 37-39 и др. Мы рассмотрим в настоящей книге лишь некоторые ее аспекты. Вспомним, что жертвоприношение «полностью растянуто» («Шат.-бр.», III, 8, 2, 2). «Растянуть» жертвоприношение означает растянуть «ткань» Времени, иными словами, в конце концов продлить Мир еще на год.

руемая в «Каушитаки-брахмане» (XIX, 3), говорит о Солнце (= год) как о пауке. Несколько *упанишад* пользуются образом паука и его паутины, приспосабливая его в каждом случае к нужной им религиозной ориентации. Иногда с пауком сравнивают *атмана*, иногда — «нетленного» (*акшара*)[4*], иногда Бога. «Как паук выходит со своей нитью... так из *атмана* исходят все дыхания, все миры, все боги, все существа («Брихадараньяка-упанишада», II, 1, 20; ср. «Майтри-уп.», VI, 32). «Как паук вытягивает лапки и втягивает их обратно *(srjate grhnate*, букв.: «вытекает и высыхает»)... так все в этом мире рождается из нетленного (*акшарат*)» («Мундака-уп.», I, 1, 7). В теистической *упанишаде,* подобной «Шветашватара»[5*], это «только Бог, который подобно пауку обвивает себя нитями, извлеченными из первобытной Материи» («Прадхана», VI, 10).

5) Наконец, ряд постведических текстов отождествляет Космического Ткача с *атманом*, или *Брахманом,* или даже с личным богом, подобным Кришне в «Бхагавадгите». Когда в знаменитом месте из «Брихадараньяка-упанишады»[6] (III, 6, I) Гарги задает вопрос: «Яджнявалкья, если Воды — ткань, из которой ткется все, то из какой ткани сотканы сами Воды?» Яджнявалкья отвечает: «Из воздуха». Воздух в свою очередь, объясняет Яджнявалкья, соткан из миров Неба, а они сотканы из миров Гандхарвов[7*], а те — из миров Солнца — и так далее до миров *Брахмана.* «А миры *Брахмана,* из какой ткани сотканы они?» Яджнявалкья отказывается отвечать. «Не спрашивай так много, Гарги, или у тебя голова отвалится. Ты спрашиваешь слишком много о божестве, за которым уже нечего спрашивать». Но в следующих стихах Яджнявалкья заявляет, что «внутренний правитель» *{антаръянинам)* является подлинной Основой Вселенной. И этот внутренний правитель — *сутратман, атман*, представляется в образе нити.

В «Бхагавадгите» мир «ткет» Бог. Кришна провозглашает себя Верховным Лицом, которым соткана эта Вселенная (*yena sarvam idam tatam*, VIII, 22). «Все это соткано Мною» (*maya tatam idam sarvam,* IX, 4). А после ослепляющей теофании «Урока XI» Арджуна восклицает: «Все — Первобытный Бог, Древний Дух... тобой все соткано» *{tvaya tatam vishvam*, XI, 38)[323].

«Вся эта Вселенная нанизана на Меня, как ряды драгоценностей на нить *(sutra manigana iva)*», — также говорит Кришна (VII, 7). Этот образ встречается часто: «Как нить ожерелья (*manisutram*) проходит через драгоценность, так все это — то есть Гандхарвы, Апсары , животные и люди — нанизаны на это (иными словами, на Солнце, Ваю , *прану,* Брахмана)»; «Джайминия-упан.-брахмана», III, 4, 13; III, 5, 1 (цит. по: *Coomarasvamy.* Svayamatrnna. P. 5). А. Кумарасвами вспоминает место в «Трипура Рахасья», где упоминается город и его жители, и Дух (*пракара*, букв.: «странник» или «пришелец») заявляет, что без него жители «рассеялись и потерялись бы, как жемчужины без нити ожерелья» (Spiritual Paternity. P. 31).

Ткач и ткань

Как можно заметить, в случае Первобытного Ткача представлена та же ситуация, как в случае Космического Паука: он соответствует либо Солнцу, либо надличному главе (*атман — Брахман),* либо личному Богу. Но какова бы ни была природа или форма его проявления, Создатель во всех этих контекстах — «ткач»; а это значит, что он держит прикрепленными к себе невидимыми нитями или веревками Миры и существа, которые производит (точнее, которые «извергает» из себя).

Стать и существовать во Времени, длиться — значит быть задуманным Создателем и оставаться связанным с ним нитью. Даже когда — уже во время *Брахман,* но особенно в период *упанишад* — усиленно подчеркивается необходимость «объединения» и сочленения дыхания, чтобы образовать Бессмертное Лицо, *атман,* всегда есть «создание»; должны быть созданы средства доступа к состоянию Надличного существа; должно быть выковано орудие, которым человек добывает бессмертие. Достойно внимания, что даже в *упанишадах* (где проблема совершенно иная: как описать невыразимый опыт открытия и завоевания Самости?[1]) образ нити используется по отношению к *атману.* Представляется поэтому, что главные течения архаической индийской духовности питались той мощной мыслью, что все живущее, действительное, существующее (либо во Времени, либо в Безвременье) — это, по существу, хорошо слаженное и сочлененное единство. До открытия, что бытие едино, индийское мышление уяснило, что разбросанность и несвязанность равноценны небытию; что для истинного существования нужны единство и цельность. И наиболее подходящими образами для выражения всего этого были нить, паук, ткань и ткачество. Паутина прекрасно показывала возможность «объединить» пространство из Центра, связывая вместе четыре главных пункта.

Образы, мифы, размышления

Эти образы и размышления — продукт глубокого опыта. Каждый раз, как человек осознает свою истинную, экзистенциальную ситуацию, т. е. свой особый образ существования в Космосе, и принимает этот способ существования, он выражает эти решающие ощущения образами и мифами, которые потом займут привилегированное положение в духовной традиции человечества. Тщательный анализ приведет к вторичному открытию тех экзистенциальных ситуации, которые возбудили индийский символизм нити и ткани.

Космогоническое творчество, как и сам космос, символизируются актом ткачества. В *брахманах* Вселенная существует, потому что все ее части в порядке, потому что пространственно-временная структура растянута в результате жертвоприношения. Но эта идея тканья Вселенной и сочленения Праджапати тайной магией жертвоприношения

не очень древняя. Праджапати, который истощает и ослабляет себя, создавая Мир, богов и всех живых существ, представляет исключительную для *брахман* идею. Но даже для *брахман* Вселенную создал именно Праджапати, и жертвоприношение только продлевает его существование. Экзальтация всемогущего жертвоприношения не должна заставить нас упустить из виду тот факт, что *брахманы* тоже считали Космос имеющим автора.

Солнце, Боги или Брахман «ткут» Мир. Ткань же зависит от ткача. Вселенная сделана кем-то другим, и, более того, она прикреплена веревками к своему творцу. Творение не абсолютно отделено от Творца: оно прикреплено к нему Пуповиной. Это важно, потому что в таком случае Миры и существа не «свободны» и не могут быть «свободными». Они не могут двигаться по собственной воле. Нить, связывающая их с Творцом, сохраняет им жизнь, но также приводит к зависимости. «Жизнь» эквивалентна либо «тканью» тайной Силой, ткущей Вселенную, Время и Жизнь, либо прикреплению невидимой нитью к Космократору (Солнце, Брахман или личный Бог). В обоих случаях «жить» — значит принимать условия, быть в зависимости от кого-то другого. Этот «кто-то другой» может быть Богом или безличным Началом, тайным и трудно определяемым, но его присутствие чувствуется во всем мирском существовании; действительно, каждое живое существо чувствует, что оно — результат собственных действий и чего-то другого, того факта, что оно «соткано», т. е. навсегда прикреплено к собственному прошлому. Оно чувствует, что составляет «ткань», а «ткань» в определенном пункте индийских размышлений начинает считаться нерушимой — в том смысле, что «тканье» больше не прекращается смертью данной личности, а продолжается от одного существования к другому, составляя фактически причину бесчисленных переселений душ.

Вероятно, один из корней идеи *кармы* следует искать в размышлениях о космической ткани и структуре, образуемой постоянным рядом жертвоприношений. Мы не будем здесь разбирать проблему происхождений этой идеи. Скажем только, что оформляется она не среди религиозных людей, которые ощущают себя прикрепленными как бы нитями к личному Богу; она влияет на мышление, только когда сделано открытие, что человек — результат собственных ритуальных действий, т. е. когда он чувствует себя связанным с самим собой и привязанным к себе. Настойчивость, с которой он размышляет о том факте, что у каждого человека есть свое место в ряду мирских событий, что он образует часть ткани, что он не может уйти от собственного прошлого, — доказывает, что перед ним идея, которой уже нельзя манипулировать при помощи ритуальных решений первобытных и архаических обществ, периодически возрождающих Время (возрождение подразумевает уничтожение прошлого)[324].

Об этой проблеме см.: *Eliade M.* The **Myth** of **the Eternal Return.**

Образы нити, веревки, обязательства и ткани двусмысленны; они выражают и привилегированное положение (быть прикрепленным к Богу, относиться к космической первопричине) и жалостную, даже трагическую ситуацию (быть обусловленным, закованным, предуказанным и т. д.). В обоих случаях человек не свободен. Но в первом он живет в постоянном общении со своим Создателем, с космической первопричиной; во втором он чувствует себя узником судьбы, связанным «магией» или собственным прошлым (совокупностью своих действий).

Подобная двусмысленность может быть обнаружена в других выражениях индийского символизма обязательства, что мы обсуждали в предшествующей работе[32]. Варуна и Вритра, а также боги смерти — «хозяева обязательств»; они связывают и парализуют живые существа, они связывают мертвых, и Вритра «запирает» Воды. В этой индийской символике рабства господствуют магические элементы: подневольный человек парализован, предан смерти. Фактически те же образы и выражения порабощения обнаруживаются в волшебстве, демонологии и мифологии смерти. Тем не менее Варуна и Индра также развязывают и «освобождают» человеческие существа (Индра «освободил» также Воды, «запертые» Вритрой во впадине горы). Иными словами, боги имеют «власть связывать и отпускать» (Матф. XVI, 19; и др.).

Другой пример: Йога — наиболее совершенное средство освободиться от рабства, составляющего человеческую участь. Йогой человек достигает абсолютной свободы. А вот само слово *йога* до некоторой степени означает действие «связывания»; корень *yui,* «соединять», образует также латинские *jungere* («соединять»), *jugum* («ярмо») и французское *joug* — «ярмо». Это станет понятно, если вспомнить, что йога — прежде всего техника достижения совершенного господства над телом, «подчинения» органов и психоментальных способностей. Дело здесь в соединении, членении и объединении деятельности органов и психоментального потока. *Юкта* — это объединенный человек, но он также человек в союзе с Богом.

Веревки и куклы

Все эти образы — Ветров как космических веревок, воздуха, ткущего телесные органы и соединяющего их, *атмана* как нити, Паука, Солнца и Ткущих Богов — тесно соотносятся с другими архаическими концепциями. Например, о нити жизни, о судьбе как ткани, о богинях или феях у ткацкого станка и проч. Этот сюжет слишком обширен для разбора здесь. Все-таки поговорим немного о роли веревки и нити в магии. Оказывается, маги не только заколдовывают свои жертвы при помощи веревок и узлов; существует также пове-

[25] См.: Images and Symbols, p. 92 — 124.

рье, что они могут взлетать в воздух или исчезать в небе, используя веревку. Многие средневековые и более поздние европейские легенды рассказывают о колдунах или ведьмах, бежавших из тюрьмы или даже с костра при помощи нити или веревки, брошенной им кем-нибудь[326]. Эта последняя фольклорная тема странным образом напоминает индийский трюк с веревкой.

Как мы только что видели, веревка — не только образцовое средство сообщения между Небом и Землей; она также ключевой образ, применяемый в размышлениях, касающихся Космической жизни, человеческого существования и судьбы, метафизического знания (*сутратман*) и, расширительно, оккультных наук и волшебных сил. На уровне архаической культуры оккультные науки и магические силы всегда считают само собою разумеющимся полеты в воздухе и подъем на небо[327]. Шаман, взбирающийся на дерево, по существу, совершает обряд подъема на Небо. И важно, что в традиционной индийской образности залезать на дерево символизирует и владение магическими силами и метафизический гностицизм. Мы видели, что волшебник из «Суручи-джатаки» взбирается на дерево с помощью волшебной веревки, потом исчезает в тучах. Это — фольклорная тема, которую можно также найти в ученых текстах. «Панчавимша-брахмана» (XIV, 1, 12 — 13), например, говоря о тех, кто взбирается на верхушку великого Дерева, заявляет, что тем, кто имеет крылья — т. е. тем, кто знает, — удается полететь, а невежественные, бескрылые, падают на землю. Здесь мы опять находим последовательность: влезание на дерево, эзотерическое знание, подъем на Небо — означают в контексте индийской идеологии превосходство этого мира и освобождение. Так вот, сейчас будет видно, что та же последовательность обнаруживается среди волшебников первобытных обществ.

Было бы полезно сравнить греческую и германскую символику связывания и ткачества с этими индийскими образами и размышлениями. Мы касались этой проблемы в предшествующей работе. «Происхождения европейской мысли» Энайенза тоже содержат множество фактов и убедительный анализ этой тематики среди символов и ритуалов — родственных, но различных — о связывании, ткачестве и прядении в Греции и среди древних народов Европы[328]. Проблема эта огромна, и мы не претендуем на разрешение всех ее сложностей. Напомним только, что образ веревки, привязывающей Космос и человека к Верховному Богу (или к Солнцу), обнаруживается также в Греции. Платон употребляет этот образ, обсуждая состояние человека и средства его совершенствования. «Не следует

Некоторые примеры см.: *Jacoby A.* P. 467 ff.

См.: Myths, Dreams and Mysteries. P. 99 ff; Symbolisms of Ascension.

Onians R. B. The Origins of European Thought. Cambridge, 1951, 2nd edition — 1954, особенно с. 149 и сл.

рассматривать каждое человеческое существо, — пишет он, — как куклу богов, с которой они просто играют или которую сотворили с этой целью, — которой из двух, нам не дано знать наверняка! Но мы знаем, что эти свойства в нас подобны веревкам и шнурам, тянущим нас в разных и противоположных направлениях и к противоположным действиям; и в этом заключается разница между добродетелью и пороком. Исходя из этого, предполагается, что среди этих веревок есть одна, за которую каждый человек должен ухватиться и никогда не отпускать, а тянуть ее в противовес всем остальным; и это — священная и золотая веревка разума» (Законы, 644).

Aurea catena Homeri[1*]

Этот образ, конечно, идет от знаменитой «золотой веревки», которой Зевс мог притягивать к себе все что угодно. Вспоминается начало восьмой песни «Илиады»: собрав богов на Олимпе, Зевс запрещает им помогать троянцам или данайцам и угрожает бросить непослушных в Тартар. «Ибо, — продолжает Зевс, — вы знаете, что я самый могущественный из всех богов. Испытайте меня — и вы будете довольны! Спустите золотую веревку с неба и ухватитесь за ее конец все вы, боги и богини. Вы никогда не стянете Зевса, верховного господина, с неба на землю, как ни старайтесь. Но если бы я захотел сильно потянуть за мой конец веревки, я поднял бы вас, землю, море — все. Потом я привязал бы веревку к вершине Олимпа и оставил бы всех вас болтаться в воздухе. Вот насколько моя сила превышает силу богов и людей!» (VIII, 17 — 27)[2*]. Как было отмечено, этот образ взят из детской игры. Действительно, «Греки не хуже нас знали игру, в которой две команды тянут веревку в противоположных направлениях, каждая доказывая свою силу. Зевс приглашает богов к испытанию такого рода. Только здесь тянут не по горизонтали, а по вертикали, причем Зевс стоит на вершине неба, а другие боги внизу держатся за землю. Он хвалится, что при этих условиях он вытянет всех богов и землю на Олимп и повесит их всех как трофей на одну из вершин священной горы»[3*].

Возможно, что этот анекдот отражает скрытое воспоминание о индоевропейской мифической теме. Но нас в нашем исследовании интересуют главным образом символические интерпретации золотой веревки. В самом деле, еще с архаических времен люди видели в золотой веревке Зевса «иногда узы, держащие вселенную в неразрушимом единстве, иногда те, что связывают человечество с высшими Силами»[330]. Так, в орфической поэме, которую ученые назвали «Рапсодической Теогонией»[3*], Зевс спрашивает Ночь: «Мать, высшее

1* Из предисловия издателя «Илиады» в «Collection des Universités de France». Vol. II. P. 26, цит. по: *Levique Pierre.* Aurea catena Homeri. — P., 1959. P. 8.

2* *Leveque P.* Ibid.

из божеств, божественная Ночь, скажи мне, как установить мне гордое владычество над бессмертными? Как моими усилиями все будет одно, а части отличимы? Окружи все божественным эфиром, потом помести в центре небо, беспредельную землю и море и все созвездия, которыми увенчано небо. Но когда ты окружишь все прочными узами, привязав золотую цепь к Эфиру...» *{Leveque,* с. 14).

Это, конечно, архаическая идея, ибо Зевс приходит за советом к Ночи, космологическому божеству. «Духовно мы близки к Ночи, какой она является в песни XIV «Илиады», где она достаточно сильна, чтобы спасти Гипноса[4]* от гнева владыки богов... также близки к первобытной ночи Гесиодовой «Теогонии» (стих. 116 и сл.). Нет основания сомневаться в том, что эта часть «Рапсодической Теогонии» относится, возможно, даже к VI в. до н. э. если не по формальным признакам, то по «реалиям», элементам, которые в ней задействованы. Поэтому, вероятно, в орфических кругах к концу архаической эры употреблялся гомеровский образ золотой цепи как объяснение космоса» *(P. Leveque,* с. 15).

Платон в своем «Теэтете»[5]* отождествляет золотую цепь с солнцем. Сократ говорит юному Теэтету: «И наилучший довод из всех, который я убедительно советую, — золотая цепь Гомера, под которой он подразумевает солнце, показывая этим, что, пока солнце и небеса вращаются в своих орбитах, все человеческое и божественное существует и сохраняется, но если бы они были закованы, а их движения прекратились, то все было бы уничтожено и, как говорит пословица, перевернуто» («Theaetetus», 153, c. d.).

В «Государстве» (X, 616, b. c), хотя ни солнце, ни золотая цепь не упоминаются, Платон употребляет похожий образ. Объясняя строение Вселенной, он говорит о «свете, который простирается сверху по небу и земле, свете, прямом, как столб, и очень похожем на радугу, но ярче и чище. Они пришли к этому свету после дня пути; и там, посреди этого света, они увидели распростершиеся от этого пункта небес концы его пределов; ибо этот свет — связь, соединяющая небеса: таким образом он держал вместе все вращающиеся сферы». (См. также: *Leveque,* p. 20.) Так Платон дважды употребляет образ светящейся веревки, которая связывает Вселенную и держит ее различные части в единстве. Добавим, что другие греческие авторы видели в Золотой цепи планеты четыре стихии, или Аристотелев «недвижный двигатель»[6]*, или *heimarmene* («судьбу»).

Другое толкование Золотой цепи, а именно, когда ее трактуют как духовное звено между Землей и Небом, между человеком и высшими силами, расширяет и завершает космологический символизм. Макробий[7] в своем «Комментарии к "Сну Сципиона"» полагает, что «раз все идет в непрерывной последовательности и ухудшается, ступень за ступенью, от первой до последней степени, мудрый и думающий наблюдатель должен заключить, что от верховного бо-

жества до низшей ступени жизни все соединено и связано взаимными и навсегда нерасторжимыми узами, — такова чудесная золотая цепь которую Гомер показывает нам в руке Бога, спускающейся на Землю со свода небесного» (I, 14, 15; см. также: *Leveque,* с. 46). Та же мысль встречается в «Комментарии» Олимпиодора к «Горгию»[8]* и в «Комментарии» Прокла к «Тимею» *{Leveque,* с. 47—48). В добавление не лишено интереса отметить, что для Псевдо-Дионисия Ареопагита образ Золотой цепи служил символом для молитвы. Вот что он пишет в «Божественных именах»: «Поэтому постараемся подняться своими молитвами до высоты этих божественных и благодетельных лучей. Как будто бы нам предстояло ухватить бесконечно яркую цепь, висящую с середины неба и спускающуюся к нам, — постоянно стремясь стянуть ее вниз, к себе, попеременно обеими руками. У нас создавалось бы впечатление, что мы стягиваем ее вниз, но в действительности наши усилия не могли бы сдвинуть ее, ибо она — одно целое сверху донизу, и это мы поднимались бы к высшему великолепию яркого и сияющего совершенства. Точно так же, будь мы в лодке, а нам бросили бы для спасения веревки, привязанные другим концом к скале, мы не тянули бы скалу к себе, а скорее тянули бы себя и лодку к скале» («Божественные имена», 3, 1).

Заметим, что равно как индийское философское размышление постоянно пользовалось архаическими образами веревки, нити и ткани, так теософы и греческие мыслители издавна толковали древний миф о Гомеровой золотой цепи подобным же образом. Как в Индии, хотя в другой перспективе, образ золотой веревки служил отправным пунктом и для космологических теорий, и для описания человеческого состояния. Добавим, что *aurea catena Homeri* продолжала питать философское размышление уже в восемнадцатом столетии. Маленькая книжка в духе розенкрейцеров, «Aurea catena Homeri, или описание происхождения природы и природных вещей», сыграла важную роль в формировании мышления юного Гете.

«Астральная веревка»

Образ веревки иногда применяется для обозначения связи между духом *(nous)* и душой *(psyche)*[1] . В своем сочинении «О демоне Сократа» (22) Плутарх[2] заявляет, что часть, «погруженная в тело, называется *psyche,* а неиспорченная часть называется *nous*»; и продолжает: «*nous* качается над головой, касаясь верхушки черепа; она подобна веревке, которую нужно держать и с помощью которой следует направлять низшую часть духа до тех пор, пока она повинуется и не преодолевается страстями плоти». Весьма вероятно, концепция *nous* в форме веревки была развита неоплатониками из Платонова описания людей как кукол богов и веревки разума. Но даже если так, то этот образ может также представлять некоторую парапсихологическую практику. В самом деле, согласно опытам д-ра Х. Каррингто-

н? и Силвана Дж. Малдуна[331], обсуждавшимся недавно Рэйнором С. Джонсоном, казалось бы, что некоторые человеческие существа способны чувствовать и в то же время видеть что-то вроде веревки или нити, привязывающей физическое тело к таинственному телу (называемому на псевдо-оккультном жаргоне «астральным телом»). Как излагает Рэйнор Джонсон, «Он (С.-Дж. Малдун) говорит, что существует астральный кабель или веревка, связывающая головы физического и астрального тела — очень эластичная... Она осуществляет значительное натяжение или контроль до предела, колеблющегося примерно от восьми до пятнадцати футов. За этим пределом наступает чувство свободы, но веревка всегда присутствует, хотя и очень тонкая, но при этом сохраняющая прочность... Как только астральное тело сдвинулось за пределы действенности веревки... кабель уменьшается до тонкой, нитеобразной структуры и, как можно было ожидать, поток энергии от астрального к физическому телу сильно уменьшается... Смерть физического тела, вероятно, причиняется разрывом астральной веревки»[332]. Нам нет надобности обсуждать достоверность подобных опытов. Заметим только, что, по утверждениям некоторых из наших западных современников, они чувствуют и видят эту тонкую веревку. Мир воображения и промежуточный мир сверхчувственных ощущений не менее реален, чем физический мир. Можно, конечно, возразить, что авторы, которых мы только что приводили, сознательно или бессознательно «вообразили» свои ощущения в результате чтения Плутарха или других подобных трудов.

Волшебные веревки

Но это не обесценивает достоверность таких парапсихологических опытов. Ибо австралийские целители тоже говорят о веревке, чудесным образом привязанной к их телам. Со времен работ Хоуитта известно, что целители обладают волшебной веревкой, с помощью которой они, по их утверждениям, взбираются на Небо[333]. Недавние исследования Роналда Берндта и профессора А. П. Элкина открыли сенсационные детали относительно этой волшебной веревки. Вот описание Элкина: «Во время инициации целителей в Юго-Восточной Австралии посредством заклинаний извлекают веревку из целителя. Эта веревка дает ему возможность совершать удивительные подвиги, например, испускать огонь из желудка, словно по электрической проволоке. А еще интереснее использование веревки, чтобы подни-

Muldoon Sylvan J. The Projection of the Asrtal Body, with a Preface by Dr. H. Carrington. - L, 1929; Id. The Case for Astral Body (1936).

[332] *Johnson Raynor C.* The Imprisoned Splendour. - L., 1953. P. 230 ff.

[333] *Howitt A. W.* The Native Tribes of South-East Australia. - L., 1904. P. 400 ff.; см. также: Shamanism. P. 135 ff.

маться к небу, или на вершины деревьев, или в пространство. Во время инициационного парада, в момент подъема церемониального энтузиазма, волшебник ложится на спину под деревом, поднимает свою веревку и взбирается по ней наверх до гнезда на верхушке дерева; затем он передвигается на другие деревья и на закате солнца слезает вниз по стволу. Только мужчины видят этот подвиг, которому предшествуют и за которым следуют вращение трещотки и другие выражения эмоционального возбуждения. В описаниях этих подвигов, отмеченных Бернадтом и мною, можно найти имена целителей и подробности вроде следующих: Джо Дейган, вонгейбонский[1] волшебник, лежа на спине у подножия дерева, заставил свою веревку подняться и взобрался по ней, причем голова его была откинута назад, тело двигалось свободно, ноги были расставлены, а руки — по бокам. Достигнув цели, сорока футов вверх, он помахал руками стоявшим внизу. Вниз он спустился таким же образом, и, когда он спокойно лежал на спине, веревка вернулась в его тело»[334].

Профессор Элкин полагает, что объяснение этого магического события следует искать в силах коллективного подсознательного. Но даже если мы занимаемся коллективным подсознательным, было бы интересно узнать, почему целители избирали традиционный образ подъема посредством веревки, которую можно было извлечь из тела и вернуть по желанию. Как мы уже упоминали, существуют другие примеры, тоже австралийских целителей, утверждавших, что могут подняться на небо по веревке. Еще интереснее то, что шаман она[2]*, одного из племен Огненной Земли, тоже владеет «волшебной веревкой», почти в три метра длиной, которую он извлекает изо рта и потом глотает, причем она исчезает мгновенно[335]. Подобные волшебные подвиги следует сопоставить с «трюками с веревкой» факиров.

Замечательно, что и в Австралии волшебная веревка — собственность целителя, т. е., человека, владеющего тайным знанием. Мы находим на австралийском уровне культуры ту же последовательность, о которой сообщалось из Индии, и в средневековом европейском фольклоре: знание, волшебство, волшебная веревка, подъем на дерево, голос с неба. Более того, мы знаем, что инициации австралийских целителей — шаманские по структуре, ибо они включают ритуальное обезглавливание и расчленение на куски соискателя[336]. Короче, оба элемента — трюк с веревкой и подъем по ней на небо, а также расчленение юноши — обнаруживаются вместе в традициях австралийской магии. Значит ли это, что трюк с веревкой имел австралийское происхождение? Нет, но он, бесспорно, относится к древнейшим мистическим приемам и зрелищам и, собственно говоря, не является индийским изобретением. Индия только разработала

[334] *Elkin A. P.* Aboriginal Men of High Degree. - Sydney, 1946. P. 64-65.
[335] См.: *Bridges Lucas.* The Uttermost Port of the Earfh. - N. Y., 1948. P. 284 ff.
[336] *Elkin A. P.* P. 31, 43, 112 ff.; Shamanism. P. 52 ff.

и популяризовала это чудо, совершенно так же, как индийское умозрение выстроило космофизиологическую мистику вокруг символи-; ки космических веревок и сутратмана.

Теперь мы возвращаемся к исходному пункту нашего исследования: значению и функции трюка с веревкой. Но важнее всего представляется нам культурная функция трюка с веревкой — или, точнее, тех архаических сценариев, которые сделали его возможным. Мы только что видели, что эти сценарии и подразумеваемая ими идеология принадлежат к магической среде. Цель этого показа — открыть зрителям неизвестный и тайный мир: священный мир магии и религии, доступный только посвященным. Используемые образы и драматические темы, а именно: подъем на небо посредством веревки, исчезновение и посвятительное расчленение соискателя — не только иллюстрируют оккультные силы магов, но открывают также более глубокий уровень реальности, недоступный профану; они фактически иллюстрируют инициационную смерть и воскрешение, возможность превзойти «этот мир» и скрыться на «трансцендентальном» уровне. Образы, освобожденные трюком с веревкой, способны вызвать и привязанность к невидимой, тайной и «трансцендентальной» реальности, и сомнения в реальности знакомого и «непосредственного» мира. С этой точки зрения, трюк с веревкой — подобно всем другим волшебным зрелищам — имеет положительную культурную ценность, ибо стимулирует воображение и размышление, причем одно действует на другое — вопросами и проблемами, которые он поднимает, и в конечном счете ставя проблему «истинной» реальности мира. Не случайно Шанкара пользуется примером трюка с веревкой, чтобы иллюстрировать тайну космической иллюзии; с начала индийского философского умозрения *майя* была высшей магией, а боги, будучи «создателями», являлись *майин* или магами.

Наконец, мы должны взять в расчет «драматическую» функцию трюка с веревкой (и подобных подвигов). Волшебник, по определению, — постановщик. Благодаря его тайной науке зрители наблюдают «драматическое действие», в котором не участвуют активно в смысле «работы» (как случается в других коллективных драматических церемониях). Во время трюка волшебника зрители пассивны: они наблюдают. Это повод вообразить, как можно делать вещи, не «работая», просто «волшебством», тайной силой мысли и воли. Это также повод вообразить творческую силу Богов, которые создают не работая руками, а силой своих слов или мыслей. Короче, выстраивается этическая система: духовная наука всемогуща, человек — свободен, и для него возможно переступить пределы знакомой ему Вселенной. Все эти мысли возникают от созерцания «спектакля», тем фактом, что человек открывает функцию «созерцателя».

Ситуация

Эти немногие наблюдения над трюками с веревкой касаются только одного аспекта занимающего нас символического комплекса Каждый из других аспектов заслуживал бы столь же долгого сравнительного изучения. Но обсужденные только что примеры четко осветили следующий факт: является ли он паранормальным опытом, ограниченным немногими избранными личностями, или продуктом человеческой фантазии; образ невидимой веревки или нити, привязывающей человека к высшим областям, служит для выражения парадигматических человеческих ситуаций: например, возможности находиться в общении с Небом и Богами и, следовательно, быть избранным Богами и призванным к религиозной деятельности. В индийской умозрительной философии образ невидимой веревки применяется и для описания отношений между Богом и его созданиями, и для характеристики сущности *атмана.* Но в Индии, а также в Греции и древней Европе он символизировал человеческое состояние вообще, судьбу («нить жизни»; Богини, прядущие судьбу); ткань мирского существования *(karma)* и, следовательно, «рабство». Целая категория родственных образов выражает «вовлеченность» в волшебство или в смерть. Что касается символики ткачества, хотя она зависит от символики нити, то она идет дальше и продлевает ее.

Как мы неоднократно замечали, эти образы выражают идеи, близкие, но различные. В разных контекстах нить или веревка может приобретать разные оттенки значения. Конечно, главная функция назидательных образов — в том, что они приглашают, помогают и даже заставляют человека думать, определять свои мысли, постоянно открывать новые значения, углублять и развивать их. Весьма значимо, что образ веревки или нити играет главную роль в воображаемой вселенной первобытных целителей и в сверхчувственных восприятиях современных людей, а также в мистическом опыте архаических обществ, в индоевропейских мифах и ритуалах, в индийской космологии и философии, в греческой философии и т. д. Это показывает, что образы нити и веревки постоянно встречаются в воображении и размышлениях человека, — что свидетельствует об их соответствии чрезвычайно глубокому опыту, и в конце концов раскрывают человеческую ситуацию, которая кажется непередаваемой другими символами или понятиями.

V. ЗАМЕЧАНИЯ О РЕЛИГИОЗНОМ СИМВОЛИЗМЕ

Мода на символизм

Как мы неоднократно настаивали, в течение некоторого времени наблюдается некая мода на символизм[337]. Несколько факторов, объ-

[337] См.: Images and Symbols. P. 27 ff.

единившись, способствовали тому, чтобы изучение символизма обрело то привилегированное положение, которое занимает сегодня. С одной стороны, это были открытия в глубинной психологии[1] , прежде всего тот факт, что деятельность подсознательного может быть прослежена толкованием картин, образов, сценариев, которые оцениваются не по прямому смыслу, а служат «знаками» ситуаций и лиц, которых не признает или не может признать разумное сознание .

В начале века возникло также искусство модерн[2*], а после Первой мировой войны — поэтические эксперименты сюрреализма[3*], познакомившие образованную публику с нефигуративным миром, миром снов, которые могли представлять значение только постольку, поскольку удавалось разгадать их структуры, которые были «символическими». Третий фактор тоже возбудил интерес к изучению символизма: этнологические исследования первобытных обществ и, особенно, гипотезы Люсьена Леви-Брюля относительно структуры и функций «первобытной ментальности»'. Леви-Брюль полагал, что «первобытная ментальность» была дологической, поскольку в ней, по-видимому, господствовала «мистическая сопричастность», как он ее назвал. В конце жизни Леви-Брюль отказался от гипотезы о дологической первобытной ментальности, радикально отличной от ментальности современной, и фактически высказывался против нее[339]. В действительности его гипотеза не получила широкой поддержки этнологов и социологов. Однако гипотеза «первобытной ментальности» оказалась полезной, поскольку возбудила споры среди философов, социологов и психологов. В частности, она привлекла внимание лучших умов к поведению первобытного человека, его психоментальной жизни и культурным созданиям. Нынешний интерес философов, особенно в Европе, к мифам и символам в значительной мере вызван книгами Леви-Брюля и возбужденным ими спорам.

Фактически эта мода, о которой идет речь, более всего обязана некоторым философам, эпистемологам и лингвистам, которые вознамерились показать символический характер не только языка, но всякой другой деятельности человеческого ума, от обряда и мифа до искусства и науки[340]. Раз человек обладает символообразующей властью, все, что он производит, символично[3*].

Четкое изложение теорий Фрейда и Юнга о символах см.: *Jacobi J.* Komplex, Frchetypus, Symbol in der Psychologie C. G.Jung. — Zürich, 1957. S. 86 ss.

См.: *Lévy-Bruhl Lucien.* Les Carnets. Ed. Maurice Leenhardt. — P., 1946.

См.: *Schlesinger Max.* Geschichte des Symbols. — B., 1912; *Whitehead A. N.* Symbolism, its Meaning and Effect. — N. Y., 1927; *Urban W. M.* Language and Reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism. — L.; N. Y., 1939; Religious Symbolism. Edited by *F. Ernest Johnson.* — N. Y., 1955; Symbols and Values: An Initial Study (XIIIth Symposium of the Conference on Science. Philosophy and Roligion). — N. Y., 1954. Symbols and Society (XIVth Symposium of the Confer-

Вспоминая главные факторы, способствовавшие росту интереса к символизму, мы в то же время отметили те области, в которых предпринималось изучение символизма. Это области глубинной психологии, изобразительных искусств и поэзии, этнологии, семантики, эпистемологии и философии. Историк религий может только радоваться этим исследованиям, предпринятым с разных точек зрения по сюжету, столь важному для его собственной области. Поскольку гуманитарные науки тесно смыкаются, любое важное открытие, сделанное в одном секторе, порождает отклики в соседних дисциплинах. Все, чему могут научить нас психология или семантика о функциях символа, обязательно воздействует на науку о религиях. В сущности, разве это не одна тема? Ее цель — тоже понять человека и его место в мире. Действительно, отношение между этими дисциплинами и наукой о религиях было бы плодотворным предметом исследования.

Однако при этом столь же верно, что поле деятельности науки о религиях не следует смешивать со сферами действия других дисциплин. Позиция, свойственная историку религий, отнюдь не идентична позиции психолога, лингвиста или социолога. Исследования историка религий отличаются от исследований лингвиста, психолога и социолога тем, что он занят только религиозными символами, теми, которые относятся к религиозному опыту или религиозной концепции мира.

Установка историка религий отличается также и от установки теолога. Всякая теология предусматривает систематическое размышление о содержании религиозного опыта с целью проникнуть в отношение между Богом-Создателем и созданием-человеком и прояснить это отношение. Подходы же историка религий, напротив, эмпиричны. Он имеет дело с историко-религиозными фактами, которые пытается понять и разъяснить другим. Его внимание занято одновременно значением религиозного факта и его историей; он старается не жертвовать ни тем, ни другим. Конечно, историк религий тоже склонен систематизировать результаты своих исследований и размышлять о структуре религиозных явлений. Но тогда он завершает свою задачу историка задачей феноменологии или религиозной философии. В широком смысле слова наука о религиях охватывает и религиозную феноменологию, и философию религии. Но историк религий в строжайшем смысле никогда не может отказаться от интереса к исторически конкретному. Он пытается разъяснить в мирской области исторической действительности судьбу ощущений, воз-

ence on Science, Philosophy and Religion). — N. Y., 1955. См. также: Symbolon. Jahrbuch fur Symbolforschung. Vol. I. — Basle, 1960.

Достаточно вспомнить работы: *Cassirer Ernest.* Philosophie der symbolischon Formen. Bd 1-3. - B., 1923 - 1929; *Cassirer.* An Essay on Man. - Yale, 1944; *Langer Susanne K.* Philosophy of Reason, Rite and Art. — Harvard, 1942.

Вникающих из неуклонного человеческого желания превзойти мирское и историческое. Весь подлинный религиозный опыт подразумевает отчаянную попытку проникнуть в корень вещей, в последнюю реальность. Но всякое выражение концептуального формулирования данного религиозного опыта лежит в историческом контексте. Следовательно, выражения и формулировки становятся «историческими документами», сравнимыми с любыми другими культурными «фактами»: художественными творениями, социальными или экономическими явлениями и т. п. Высшая заслуга любого историка религий — как раз его попытка открыть в «факте» экзистенциальную ситуацию, вызвавшую его, должным образом обусловленную историческим моментом и культурным стилем века.

Нужно учесть и другой элемент: теология в основном занимается историческими и богооткровенными религиями — иудейским, христианским и мусульманским монотеизмами — и только во вторую очередь — древними религиями Ближнего Востока и раннего Средиземноморья. Теологическое изучение религиозного символизма обязательно учтет документы, избранные из великих монотеистических религии, скорее, чем «первобытный» материал . А честолюбие историка религий — в том, чтобы познакомиться с наибольшим возможным числом религий, особенно с архаическими и первобытными, в которых есть шанс встретить определенные религиозные институты на еще элементарной стадии.

Короче говоря, хотя следует учитывать исследования, предпринятые специалистами по другим дисциплинам о символе вообще и религиозной символике, в частности, историк религий в конечном счете обязан подходить к сюжету со своими собственными средствами исследования и своей собственной, подходящей случаю, перспективой. Нет лучшей перспективы для рассмотрения историко-религиозных фактов, чем перспектива общей науки о религиях. Только из робости религиозные историки иногда принимали интеграцию, предложенную социологами или антропологами. Поскольку можно сформулировать общие соображения о религиозном поведении человека, никто не может предложить лучшую формулировку, чем историк религий. Для этого он должен, конечно, усвоить и интегрировать результаты всех исследований во всех важных секторах своей дисциплины.

«Побочный эффект» специалиста

К несчастью, эта общая эрудиция становится все реже'[43]. Лишь немногие историки силятся следить за исследованиями в областях,

Конечно, теология истории религий должна будет учитывать все эти архаические и примитивные религиозные опыты. Но такая теология предполагает существование истории религии и зависит от ее находок

См.: Images and Symbols. P. 27 ff.

далеких от их собственной узкой специализации. Хотя историк греческой религии может иногда заинтересоваться последними работами по иранской или индийской религиям, он менее склонен следить за результатами своих коллег-специалистов по, скажем, алтайской, банту или индонезийской религиям. Если он захочет сравнить или предложить более общее объяснение греческих или средиземноморских фактов, он обратится к справочнику, или просмотрит Фрэзера[1*], или обратится к какой-нибудь модной теории по религии «первобытных». Иными словами, он уклонится именно от той работы, которую ожидают от него как от историка религий: от информированности в исследованиях коллег-специалистов в других областях, от усвоения и сравнения их результатов и от конечного интегрирования их, чтобы лучше понять свои греческие документы.

Эту робость можно, по-видимому, объяснить двумя предрассудками. Первый, вероятно, можно сформулировать так: история религий — безграничная область[344], полностью освоить которую не может ни один человек; поэтому лучше знать один сектор хорошо, чем дилетантски бродить по нескольким. Второй предрассудок, скорее скрытый, чем явный, сводится к убеждению, что за «общей теорией» религий целесообразнее обратиться к социологу, антропологу, философу или теологу. Многое можно сказать о сравнении и интеграции. В данный момент важно исправить ошибочное мнение, сложившееся о процессе интеграции. Историку религий не нужно подменять собой разных специалистов или осваивать соответствующие разделы филологии. Такая подмена не только практически невозможна — она была бы бесполезна. Историку религий, чья область исследований, скажем, ведическая Индия или классическая Греция, не нужно знать китайский, индонезийский языки или банту, чтобы использовать в своих исследованиях даосские религиозные документы или мифы туземцев Серама или обряды Тонга[2*]. Но он должен быть в курсе достигнутого специалистами во всех этих областях. Человек является историком религий не в силу усвоения определенного количества филологий, но потому, что он способен расположить религиозные факты в общей перспективе. Историк религий действует не как филолог, а как толкователь и комментатор. Овладение собственной специальностью научило его находить путь через лабиринт фактов и знать, куда обратиться за самыми важными источниками, самыми надежными переводами, за трудами, которые лучше всего пригодятся ему в исследованиях. Как историк религий, он стремится понять материал, предоставленный в его распоряжение филологами и историками. Нескольких недель работы хватает лингвисту, чтобы открыть структуру незнакомого языка. Историк религий должен быть

Это относится ко всем историческим дисциплинам. Более пятидесяти лет назад Анатоль Франс заметил, что потребуется несколько жизней, чтобы прочесть все документы лишь только по Французской революции.

способен прийти к таким же результатам, работая над религиозными фактами, чуждыми его собственной области. Ибо ему нет нужды совершать филологическое усилие, требуемое специальным исследованием, — не более чем историку французского романа нужно повторять работу, уже проделанную над рукописями Бальзака или Флобера, или проделывать новый стилистический анализ Стендаля, или вновь исследовать источники Виктора Гюго или Жерара де Нерваля[3*]. Его обязанность — быть в курсе всей этой работы, использовать ее результаты и интегрировать их.

Методы историка религий можно также сравнить с методами биолога. Когда биолог изучает, скажем, поведение определенного вида насекомых, он не заменяет энтомолога. Он расширяет, сравнивает и интегрирует исследования энтомолога. Конечно, биолог также «специалист» в одной из отраслей зоологии, а это значит, что он имеет долгий опыт по тому или другому из животных видов. Но его метод отличается от метода зоолога: его занимают структуры жизни животных, а не только морфология и «история» отдельного вида.

Второй предрассудок некоторых историков религий — что за всемирным и систематическим толкованием религиозных фактов следует обращаться к другому «специалисту» — можно, вероятно, объяснить философской робостью многих ученых. Возникновению и развитию этой робости особенно способствовали два фактора: с одной стороны, сама структура тех дисциплин, которые служат своего рода введением или подготовкой к науке о религиях (хорошо известно, что большинство историков религий набирается из филологов, археологов, историков, востоковедов и этнологов); с другой стороны, помеха, созданная достойной сожаления неудачей великих импровизаций девятнадцатого и начала двадцатого столетий (мифология, рассматриваемая как «болезнь языка», астральная и природная мифологии, панвавилонизм, анимизм и преанимизм[4*] и т. д.). Как бы то ни было, историк религий считает более безопасным оставить риск синтеза и общих теорий другим дисциплинам — социологии, психологии, антропологии[3 5]. Но это равносильно признанию того, что историк религий колеблется завершить свою подготовительную работу филолога и историка актом постижения, который, конечно, требует усилия мысли.

Вопросы метода

Мы не намерены развивать эти немногие замечания, касающиеся области и методов науки о религиях. Наша цель много скромнее; мы хотим показать, что в обзоре науки о религиях можно предусмотреть

Фактически все «общие теории», господствовавшие в истории религий с ее начала, были делом лингвистов, антропологов, социологов и философов. См.: Images and Symbols. P. 30 ff.

изучение религиозного символизма, — и каковы могут быть результаты такого изучения. Но, обсуждая именно этот вопрос, мы столкнемся с некоторыми методологическими трудностями, свойственными всем исследованиям истории религий. Иными словами, нам придется обсуждать некоторые аспекты нашего метода не абстрактно, а по мере их возникновения в подлинном ходе исследования.

Первая трудность, встречающая историка религий, — это огромная масса документов; в нашем случае — громадное количество религиозных символов. Один вопрос возникает сначала, даже если нам удастся освоить эту массу (что происходит не всегда), имеем ли мы право использовать их без разбора, т. е. группируя их, сравнивая их фактически, рассматривая их по желанию автора, предпринимающего исследования? Эти религиозные документы — в то же время документы исторические; они образуют составную часть различных культурных контекстов. Действительно, каждый документ имеет особое значение, относящееся к культуре и историческому моменту, из которого он извлечен.

Трудность эта — подлинная, и позже мы попытаемся показать, как ее можно преодолеть. В настоящий момент скажем, что историк религий обязательно встретит подобную трудность во всем, что он предпринимает. Ибо, с одной стороны, он хочет знать все исторические примеры определенного религиозного поведения, а с другой — он обязан изолировать структуру этого поведения, как можно узнать из ряда примеров. Вот пример: существуют бесчисленные варианты символизма Космического Дерева. Определенное количество этих вариантов можно рассматривать как происходящие из центров диффузии. Можно даже допустить возможность, что все варианты Космического Дерева происходят из единого центра диффузии. В этом случае можно надеяться, что однажды история символизма Космического Дерева может быть намечена: если установлен центр происхождения, могут быть прослежены каналы диффузии и различные ценности, которые принимал этот символизм в своих странствиях.

Историческая монография такого рода, если она осуществима, оказала бы большую услугу истории религий. Но проблема символизма Космического Дерева все равно не была бы разрешена. Осталось бы проделать другую работу: установить значение этого символа, что он открывает, что он показывает в своем качестве религиозного символа. Каждый тип или разновидность открывает с особой интенсивностью или блеском некоторые аспекты символизма Космического Дерева, оставляя другие аспекты в тени. В некоторых случаях Космическое Дерево обнаруживается прежде всего как *imago mundi*, а в других оно появляется как *axis mundi* или ствол, который поддерживает Небо, соединяет три Космические зоны (Небо, Землю и Ад) и служит средством сообщения между Землей и Небом. Наконец, другие варианты главным образом подчеркивают

его участие в периодическом возрождении Вселенной, или роль Космического Дерева как Центра Мира, или его творческие силы и т. д. Я исследовал символизм Космического Дерева в нескольких из моих предшествующих работ[346], и было бы бессмысленно здесь снова поднимать эту проблему в полном объеме. Достаточно сказать, что невозможно понять значение Космического Дерева, не рассмотрев один или несколько его вариантов. Природа этого символизма может быть полностью разгадана лишь тогда, когда рассмотрено значительное количество примеров. Нельзя понять значение даже данного типа Космического Дерева, пока не изучишь важнейшие типы и варианты. Только прояснив значение Космического Дерева в Месопотамии и в Индии, можно понять символизм Иггдрасиль или Космических Деревьев Центральной Азии и Сибири[1]*. В науке о религиях, как и в других областях, сравнение используется как для связи, так и для различения.

Но это не все: лишь когда составлен перечень всех вариантов, вполне рельефно выступают их различия в значении. Именно степень его отличия от алтайского символа Космического Дерева проясняет огромную важность индонезийского символа для истории религий. Тогда возникает вопрос: имеется ли в одном или другом случае обновление, или затемнение значения, или потеря первоначального значения? Зная значение Космического Дерева в Месопотамии, или Индии, или Сибири, задаешься вопросом, какие историко-религиозные обстоятельства или какие внутренние причины привели к тому, что тот же символ приобрел иное значение в Индонезии. Диффузия эту проблему не разрешает. Ибо, если бы даже было доказано, что этот символ распространился из единого центра, это еще не отвечало бы на вопрос: почему такие-то культуры сохранили некоторые первичные значения, а другие забыли, отвергли, изменили или обогатили их? А ведь понимание этого процесса обогащения становится возможно, лишь когда природа символа изолирована. Потому, что Космическое Дерево символизирует тайну Мира в постоянном возрождении, оно может символизировать — одновременно или последовательно — столп Вселенной и колыбель человечества, космическое *renovatio* и лунные ритмы, Центр Мира и тропу, по которой человек идет от Земли к Небу, и т. д. Каждый из этих новых оттенков стал возможным потому, что символизм Космического Дерева был открыт сначала как «знак» Мира, понимаемого как живая, святая и неисчерпаемая действительность. Историку религий придется разъяснить причины, по которым определенная культура сохранила, развила или забыла какой-нибудь аспект символики Космического Дерева — и при этом ему удается

[346] См.: Traite d'Histoire des Religions. P. 232 ff.; Shamanism. P. 269 ff.; Images and Symbols. P. 39 ff., p. 161 ff.

глубже проникнуть в душу этой культуры и научиться отличать ее от остальных.

В некоторых отношениях можно сравнить ситуацию историка религий с ситуацией психоаналитика. Обоим нужно сохранять контакт с данными фактами; методы обоих эмпирические; их цель — понять «ситуации»; индивидуальные ситуации в случае психолога, исторические ситуации в случае историка религий. Но психолог знает, что ему удастся понять индивидуальную ситуацию и он сумеет помочь пациенту исцелиться только в той степени, в какой он сумеет раскрыть структуру, лежащую в основе особого сочетания симптомов, в той степени, в которой он признает в особенностях индивидуальной истории общие линии истории души. Поэтому психолог совершенствует свои средства исследования и исправляет свои теоретические построения, учитывая в своей аналитической работе все сделанные открытия. Как мы только что видели, историк религий действует точно таким образом, изучая, например, символизм Мирового Дерева. Чувствует ли он, что должен ограничиться, скажем, Центральной Азией или Индонезией или, напротив, пытается охватить этот символизм во всей полноте, — он может выполнить свою задачу, только приняв во внимание все важные варианты Космического Дерева.

Так как человек — *homo symbolicus* и вся его деятельность предполагает символизм, каждый религиозный факт обязательно имеет символический характер. Никакое предположение не может быть вернее, чем то, что каждый религиозный акт и каждый предмет культа имеют мета-эмпирическую цель. Дерево, становящееся предметом культа, почитается не как дерево, а как иерофания, проявление священного[347]. И каждый религиозный акт, с момента, когда он становится религиозным, заряжен значением, которое в конечном счете «символично», поскольку он относится к сверхъестественным ценностям или формам.

Поэтому справедливо было бы сказать, что всякое исследование религиозной темы подразумевает изучение религиозного символизма. Но в общепринятом языке науки о религиях принято ограничивать термин «символ» религиозными фактами, символизм которых явный и ясный. Говорят, например, о колесе как солнечном символе, о космическом яйце как символе недифференцированной целостности, о змее как хтоническом, сексуальном или погребальном символе и т. д.[348].

На тему иерофаний см.: Traité d'Histoire des Religions. P. 5 ff., и т. д.

Принято также оставлять термин «символизм» за структурно связным целым; мы говорим, например, о водном символизме, структуру которого можно понять, только изучая множество религиозных фактов, по видимости разнородных: обряды крещения и очищения, акватические космогонии, мифы о потопах и несчастьях на море, мифы, чья главная черта — плодородие путем контакта с водой, и т. д... (Traite. P. 168 ff; Images and Symbols. P. 125 ff., 151 ff) Ясно, что нынешнее употребление терминов «символ» и «символизм» неточно,

Общепринято также подходить к данным религиозным институтам — инициации, например, — или религиозному поведению — *orientatio*[2], скажем — исключительно, с символической точки зрения. Цель данного исследования — собрать в одном ряду социорелигиозные контексты данного поведенческого института, чтобы сосредоточиться на подразумеваемом ими символизме. Инициация — сложный феномен, включающий многие виды обрядов, различные мифологии, разные социальные контексты и несоизмеримые цели [49]. Хорошо известно, что в конечном счете все это «символично». Но изучение символизма инициации имеет дальнейшую цель: разгадать символизм, лежащий в основе такого-то инициационного обряда или мифа (*regressus ad uterum*[3*], ритуальная смерть и воскрешение и т. д.), изучить каждый из этих символов морфологически и исторически, обнажить экзистенциальную ситуацию, определившую их формирование.

То же относится к такому религиозному поведению, как *orientatio*. Существуют бесчисленные обряды ориентации и мифы, оправдывающие их, все безусловно возникшие из опыта священной земли. Взяться за эту проблему в ее целостности предполагает изучение ритуальной ориентации, геомантии, обрядов основания деревни или сооружения храма или дома, символизма палаток, хижин и домов и т. п. Но поскольку в основе всего этого лежит опыт священной земли и космологическая идея, можно ограничить изучение *orientatio* символизмом священной земли. Но это не означает, что можно упустить или пренебречь знанием исторического и социального контекста всех форм *orientatio*!

Можно без труда умножить примеры подобных исследований частных случаев символизма: «волшебный полет» и подъем, Ночь и символика тьмы, лунный, солнечный, земной, растительный и животный символизмы, символизм поисков бессмертия, символ Героя и т. д. В каждом из этих случаев подход, по существу, тот же: нужно пытаться восстановить символическое значение религиозных фактов, по видимости разнородных, но структурно родственных, которые могут принимать форму ритуальных обрядов поведения или мифов, легенд, сверхъестественных фигур и образов. Такая процедура не означает сведéния всех этих значений к общему знаменателю. Никогда нельзя упускать из виду следующий момент: рассмотрение символических структур — дело не сведéния, а интеграции. Сравнивают и противопоставляют два выражения символа не для сведéния их к одному, существовавшему ранее выражению, а для открытия процесса, которым структура способна обогатить свои значения. Изучая символизм полета и подъема, мы привели некоторые

но к этому положению вещей приходится приспосабливаться. Во многих случаях контекст достаточно раскрывает значение.

См.: Birth and Rebirth: The Religions Meanings of Initiation in Human Culture.

примеры этого процесса обогащения; читателя, желающего проверить результаты такого методологического процесса, отсылаем к «Myths, Dreams and Mysteries».

Что «открывают» символы

Задача историка религий не будет выполнена до конца, если он не раскроет общей функции символизма. Мы знаем, что скажут об этом теолог, философ и психолог[350]. Рассмотрим теперь выводы, к которым приходит историк религий, размышляя над собственными материалами.

Первое наблюдение, какое он вынужден сделать, таково, что Мир «говорит» символами, «открывается» через них. Это не вопрос утилитарного и объективного языка — символ не копия объективной реальности. Он открывает нечто более глубокое и более фундаментальное. Попытаемся разъяснить разные аспекты, разные глубины этого открытия.

1) Символы способны раскрыть модальность действительного или состояние Мира, которое не очевидно на уровне непосредственного опыта. Чтобы проиллюстрировать смысл, в котором символ выражает модальность действительного, недоступную человеческому опыту, возьмем пример: символизм Вод, способный раскрыть доформальное, потенциальное, хаотическое. Это, конечно, дело не рационального познания, а постижения активным сознанием до размышления. Из таких постижений и состоит Мир. Позже разработкой понятых таким образом значений будут приведены в движение первые рассуждения о создании Мира; это — отправной пункт всех космологий и онтологий от Вед до пресократиков.

Что касается способности символов открыть внутреннее устройство Мира, мы сошлемся на то, что говорили раньше о главных значениях Космического Дерева. Дерево открывает Мир как живую совокупность, периодически возрождающуюся и благодаря этому возрождению постоянно плодородную, богатую и неисчерпаемую. Это также нельзя считать моментом продуманного знания, но непосредственным постижением «знаковости» Мира. Мир «говорит» через посредство Космического Дерева, и его «слово» понимается прямо. Мир постигается как Жизнь, а для первобытного мышления Жизнь — личина Бытия.

Припомним высказывание Пауля Тиллиха: «Вот в чем великая функция символов: указывать за собственные пределы, в силу того, на что они указывают, открывать уровни реальности, которые иначе закрыты, и открывать уровни человеческого духа, которых мы иначе не знаем» *(Tillich P.* Theology and Symbolism. — Religious Symbolism. Ed. F. ErnestJohnson. — N. Y., 1955. P. 109).

Вывод из предшествующих замечаний: религиозные символы, касающиеся моделей жизни, открывают Жизнь более глубокую, более тайную, чем охватываемая повседневным опытом. Они открывают чудесную, необъяснимую сторону жизни и в то же время сакраментальное измерение человеческого существования. «Разгаданная» в свете религиозных символов, сама человеческая жизнь обнаруживает скрытую сторону: она приходит «откуда-то», очень издалека; она «божественна» в том смысле, что сотворена богами или сверхъестественными Существами.

2) Это приводит нас ко второму общему замечанию: для первобытных людей символы всегда религиозны, так как они указывают либо на что-то реальное, либо на устройство Мира. Так вот, на архаических уровнях культуры реальное, другими словами, могучее, значимое, живое,— равноценно священному. Более того, Мир — создание Богов или сверхъестественных Существ; открыть устройство Мира равнозначно открытию тайны или «тайного» значения, божественной работы. Именно по этой причине архаические религиозные символы означают онтологию; досистематическую онтологию, конечно, выражение суждения и о Мире, и о человеческом существовании: суждение, которое не сформулировано в понятиях и которое не всегда может быть переведено в понятие.

3) Существенная характеристика религиозного символизма — его многозначность, его способность выражать одновременно несколько значений, единство между которыми не очевидно на уровне непосредственного опыта. Символизм Луны, например, открывает природное единство между лунными ритмами, мирским становлением, Водами, развитием растений, женщинами, смертью и воскрешением, человеческой судьбой, ткацким ремеслом и т. д.[351]. В конечном счете символизм Луны открывает соответствие «мистического» порядка между разными уровнями космической реальности и некоторыми модальностями человеческого существования. Позвольте заметить, что это соответствие не указывается непосредственным и спонтанным опытом или критическим размышлением. Это — результат определенного способа «видеть» Мир.

Даже если мы допустим, что некоторые функции Луны открыты тщательным наблюдением лунных фаз (их отношение к дождю, например, и менструации), трудно вообразить, что эту символику можно было целиком выстроить усилием разума. Требуется совершенно другой порядок познания, чтобы раскрыть, например, «лунную судьбу» человеческого существования, тот факт, что человек «измеряется» временными ритмами, которые едины с фазами Луны, что он обречен на смерть, но что, подобно Луне, вновь появляющейся на небе после трех дней тьмы, он тоже может возобновить

[351] См.: Traité. P. 154 ff.

свое существование и что в любом случае он питает надежду на загробную жизнь, более верную или лучшую как последствие инициации.

4) Эта способность религиозного символизма раскрыть множество структурно объединенных значений имеет важное следствие: символ способен открыть перспективу, в которой разные реальности могут быть сгруппированы вместе или даже интегрированы в «систему». Иными словами, религиозный символ позволяет человеку открыть определенное единство Мира и в то же время осознать собственную судьбу как неотъемлемую часть Мира. В случае лунного символизма ясно, в каком смысле различные значения символов образуют «систему». В разных регистрах (космологическом, антропологическом и «духовном») лунный ритм раскрывает соответствующие структуры; всегда дело — в модальностях существования, подверженных закону Времени и циклического становления, т. е. существований, предназначенных для Жизни, которая несет в самой своей структуре смерть и возрождение. Благодаря лунному символизму Мир больше не представляется произвольным скопищем разнородных и различных реальностей. Различные космические уровни взаимно соотносятся, они в каком-то смысле «связаны вместе» тем же лунным ритмом — точно так, как человеческая жизнь «соткана» Луной и предопределена Ткущими Богинями[2"].

Другой пример еще лучше покажет способность символов открывать перспективу, в которой вещи могут быть поняты как объединенные в систему. Символизм Ночи и Тьмы, — который можно различить в космогонических мифах, в обрядах инициаций, в иконографиях, изображающих ночные или подземные создания, — открывает структурное единство между докосмогонической и предшествующей рождению Тьмой, с одной стороны, и смертью, возрождением и инициацией — с другой[1'2]. Это делает возможной не только интуицию определенного способа, формы существования, но также осознание «места» этой формы бытия в мироустройстве и в положении человека. Символизм космической Ночи позволяет человеку видеть, что существовало до него и до Мира, понять, как появились вещи и где вещи «были», прежде чем они оказались здесь, перед ним. Повторяю, это не умозрительная операция, а прямое понимание той тайны, что вещи имели начало и что все предшествующее этому началу и касающееся его имеет высшую ценность для человеческого существования. Подумайте о великой важности обрядов инициации, включающих *regressus ad uterum*, в результате чего человек считает себя способным начать новое существование. Вспомните также бесчисленные церемонии, предназначенные периодически восстанавли-

Нужно добавить, что Тьма символизирует не только предкосмический «хаос», но также «оргию» (социальное смятение) и «безумие» (распад личности).

вать первобытный «Хаос», чтобы возродить Мир и человеческое общество.

5) Быть может, самая важная функция религиозного символизма — особенно важная из-за роли, которую она сыграет в позднейших философских построениях, — это его способность выражать парадоксальные ситуации или определенные структуры конечной реальности, которые нельзя выразить ни одним другим способом. Достаточно одного примера: символизм Симплегад[353], как его можно разгадать в многочисленных мифах, легендах и образах, представляющих парадокс перехода от одного способа существования к другому[3*], — от Земли к Небу или *Аду* или перехода от профанного, чисто плотского существования к духовному существованию и т. д. Вот наиболее частые образы: пройти между двумя сходящимися скалами и айсбергами, или между двумя постоянно движущимися горами, или между двумя челюстями, или проникнуть в *vagina dentata*[4*] и выйти неповрежденным, иливойти в гору, где не видно отверстия, и т. д. Значение всех этих образов понятно: если возможность «прохода» существует, она может быть осуществлена только «духовно» — во всех значениях этого слова, какие оно может иметь в архаических обществах: бесплотное существо, воображаемый мир и мир идей. Можно пройти через Симплегады, если вести себя «как дух», т. е. проявить воображение и разум и так доказать свою способность отделиться от непосредственной реальности[354]. Ни один другой символ «трудного перехода» — даже знаменитый мотив моста, заточенного, как край сабли или бритва[5*], упоминаемый в «Катха-упанишаде» (III, 14), — не открывает яснее, чем Симплегады, что есть образ жизни недоступный непосредственному опыту и что этого образа жизни можно достичь, только отвергнув грубую веру в неуязвимость материи.

Можно привести подобные наблюдения о способности символов выражать противоречивые аспекты конечной реальности. Николай Кузанский считал *coincidentia oppositorum* наиболее подходящим определением природы Бога (см. выше, ч. II). Так вот, этот символ давно употреблялся для обозначения не только того, что мы называем «всеобщностью» или «абсолютным», а парадоксального сосуществования в божестве противоположных и антагонистических начал. Сочетание Змея (или другого символа хтонической или непроявившейся тьмы) и Орла (символа солнечного и непроявившегося света)[6*] выражает в иконографии или в мифе тайну всеобщности и космического единства[355]. Повторяю, хотя понятия полярности и

См.: *Coomaraswamy Ananda K.* Symplegades. Homage to George Satton. Ed. M. F. Ashley Montagu. - N. Y., 1947. P. 463–488. См. также: *Hentze Carl.* Tod, Auferstehung, Weltordnung. - Zürich, 1955. S. 45 ss.

[354] См.: Birth and Rebirth... P. 64 ff.

[355] См.: Traite. P. 357 ff.

coincidentia oppositorum употреблялись систематически с начала философских умозрений, символы, которые раскрывали их, были не продуктом критического размышления, а результатом экзистенциального напряжения. Принимая его наличие в Мире, человек оказался перед «знаком» или «словом» Мира, и это привело его к встрече с реальностью или сакральностью, которую он склонен был рассматривать как единственную и гомогенную. Одно из величайших открытий человеческого духа было наивно предвосхищено в тот день, когда человек по некоторым религиозным символам догадался, что противоположности и антагонизмы могут совпасть и образовать единство. С тех пор отрицательные и зловещие аспекты Космоса и Богов не только нашли оправдание, но открылись как неотъемлемая часть всей реальности или сакральности.

б) Наконец, мы должны подчеркнуть экзистенциальную ценность религиозного символизма, иными словами, тот факт, что символ всегда указывает на реальность или на ситуацию, касающуюся человеческого существования. Именно это экзистенциальное измерение отличает и отделяет символы от понятий. Символы сохраняют связь с глубинными истоками жизни; они выражают, можно сказать, «духовность как жизненный опыт». Вот почему в символах есть нечто от «божественной» ауры: они открывают, что модальности духа — в то же время манифестации Жизни и что, следовательно, они прямо касаются человеческого существования. Религиозный символ не только открывает структуру реальности или измерение бытия, он в то же время придает человеческому существованию значение. Вот почему даже символы, касающиеся последней реальности, даруют экзистенциальные откровения человеку, разгадывающему их смысл.

Религиозный символ переводит человеческую ситуацию в космологические термины и наоборот; точнее, он открывает единство между человеческим существованием и строением Космоса. Человек не чувствует себя «изолированным» в Космосе, он открыт для Мира, который благодаря символу становится «знакомым». С другой стороны, космологические значения символизма позволяют ему отключиться от субъективной ситуации и признать объективность своих личных ощущений.

Отсюда следует, что человек, понимающий символ, не только «открывает себя» объективному миру, но в то же время преуспевает в решении своей личной ситуации и достигает постижения всеобщего. Это объясняется тем фактом, что символы «взрывают» непосредственную реальность, как и особые ситуации. Когда какое-нибудь дерево воплощает Мировое Древо или когда заступ уподобляется фаллосу, а земледельческий труд — акту воспроизводства и проч., можно сказать, что непосредственная реальность этих предметов и действий «взрывается» под нахлынувшей силой более глубокой реальности. То же происходит в

индивидуальной ситуации, например в случае с неофитом, запертым в хижине для инициаций; символизм «взрывает» эту частную ситуацию, трактуя ее как образцовую, т. е. без конца повторяющуюся во многих разных контекстах (ибо хижина для инициаций приравнивается к материнскому чреву, а также к чреву чудовища и к аду, а темнота символизирует, как мы видели, космическую Ночь, дофор-мальное, утробное состояние Мира и т. д.). Благодаря символу личный опыт пробуждается и преобразуется в духовный акт. «Прожить» символ и правильно разгадать его смысл подразумевает открытость Духу и, наконец, доступ к всеобщему.

«История» символов

Эти немногие общие замечания о религиозном символизме, конечно, нуждаются в разработке и более точном определении. Ввиду невозможности произвести здесь такую огромную работу, удовольствуемся добавлением некоторых наблюдений. Первое касается того, что можно бы назвать «историей» символа. Мы уже отмечали те трудности, которые встречает историк религий, когда, чтобы изолировать структуру символа, он должен изучать и сравнивать документы, принадлежащие к различным культурам и историческим эпохам. Выражение, что символ имеет «историю», может значить две вещи: а) что этот символ образовался в определенный исторический момент и, следовательно, не мог существовать до этого момента; б) что этот символ распространился из определенного культурного центра и что, следовательно, не нужно считать его внезапно открытым вновь во всех других культурах, в которых его находят.

Не подлежит сомнению, что было много символов, зависевших от определенных исторических ситуаций. Ясно, например, что заступ не мог уподобляться фаллосу или земледельческий труд — половому акту до открытия земледелия. Таким же образом символическая ценность цифры 7 и, следовательно, представление о Космическом Дереве с семью ветвями не овладели бы людскими умами до открытия семи планет, приведшего в Месопотамии к концепции семи планетарных небес'*. Очень многие символы связаны с особыми социо-политическими и местными ситуациями и оформились в определенный исторический момент: символы королевской власти и матриархата, например, или систем, предусматривающих разделение общества на две половины, одновременно антагонистические и взаимодополняющие и т. д.

Поскольку все это известно, отсюда следует, что второе возможное значение выражения «история символа» тоже верно: символы, связанные с земледелием, королевской властью и т. п., весьма вероятно, смешались с этими другими культурными элементами и их соответствующими идеологиями. Но признание исторической природы некоторых религиозных символов не исключает того, что мы

выше говорили о функции религиозных символов вообще. Важно выяснить, что, несмотря на свою многочисленность, эти символы, связанные с культурными событиями, заметно менее часты, чем символы, относящиеся к космической структуре или человеческому состоянию. Большинство религиозных символов указывают на мир в его целости или на одну из его структур (Ночь, Воды, Небо, Звезды, времена года, растительность, временные ритмы, жизнь животных и т. д.) или относятся к ситуациям, участвующим во всем человеческом существовании, к тому факту, что человек имеет пол, смертен и ищет то, что мы сегодня называем «последней реальностью». В некоторых случаях архаические символы, относящиеся к смерти, сексуальным вопросам, надежде на загробное существование и проч., изменились, даже заместились подобными символами, принесенными миграциями более высоких культур. Но эти модификации, усложняя работу историка религий, не меняют центральной проблемы. Попытаемся провести сравнение с работой психолога: когда европейцу снятся листья кукурузы, важно не то, что кукуруза не ввозилась в Европу до шестнадцатого столетия, что поэтому она относится к истории Европы, а тот факт, что как символ сна кукурузный лисг — лишь одна из бесчисленных разновидностей зеленого листа, — и психолог учитывает эту символическую ценность, а не историческое распространение кукурузы. Историк религий оказывается в подобной ситуации, имея дело с архаическими символами, изменившимися в результате недавних культурных влияний: например, Мировое Дерево, которое в Сибири и Средней Азии получило новую ценность, ассимилировав месопотамскую идею о семи планетарных небесах.

Короче, символы, связанные с недавними культурными событиями, хотя исходящие из исторических времен, стали религиозными символами, потому что способствовали «основанию Мира» в том смысле, что позволили этим новым Мирам, открытым земледелием, приручением животных, царской властью, «говорить», открыться людям, открывая в то же время новые человеческие ситуации. Иными словами, символы, связанные с новыми, недавними фазами культуры, формировались таким же образом, как более архаичные символы, т. е. в результате экзистенциальных напряжений и общих постижений Мира.

Какова бы ни была история религиозного символа, функция его остается той же. Изучение происхождения и распространения символа не избавляет историка религий от обязанности понять его и восстановить в нем все значения, какие он мог иметь в ходе истории.

Второе наблюдение в какой-то степени продолжает первое, поскольку оно касается способности символов обогащаться в ходе истории. Мы только что видели, как под влиянием месопотамских идеи Космическое Дерево стало символизировать своими семью ветвями семь планетарных небес. А в христианской теологии и фольклоре

Крест считается воздвигнутым в Центре Мира и замещает собой Космическое Дерево. Спасение Крестом — это новая ценность, связанная с точным историческим фактом — муками и смертью Иисуса, — но эта новая идея продолжает и совершенствует идею космического *renovatio,* символизируемого Мировым Деревом[356].

Все это можно бы сформулировать иначе: символы могут быть поняты на различных уровнях, один «над» другим. Символику тьмы можно толковать не только в ее космологическом, инициационном и ритуальном контекстах (Космическая Ночь, тьма перед рождением и т. д.), но также в мистическом опыте «темной ночи души» Святого Иоанна Креста[2]*. Случай символизма Симплегад еще яснее. Что касается символов, выражающих *coincidentia oppositorum,* известно, какую роль они играли в философских и теологических размышлениях. Но тогда можно спросить, не подразумевались ли в какой-то степени эти «высшие» значения в других, не были ли они если не вполне поняты, то, по крайней мере, предчувствуемы людьми, жившими на архаических уровнях культуры. Отсюда возникает важная проблема, которую, к сожалению, мы не можем здесь обсуждать: как решить, до какой степени «высшие» значения символа признаются и предполагаются такой-то личностью, принадлежащей к такой-то культуре?[357] Трудность проблемы заключается в том факте, что символ обращен не только к бодрствующему сознанию, но ко всей психической жизни. Следовательно, даже если в результате строгого опроса определенного количества личностей удается обнаружить, что они думают об определенном символе, принадлежащем к их традиции, исследователь не имеет права заключить, что смысл этого символа ограничен только теми значениями, которые вполне сознаются этими личностями. Психоанализ научил нас тому, что символ передает свой смысл и выполняет свою функцию даже тогда, когда его значение не зафиксировано сознательным мышлением.

Если принять это, то отсюда следуют два важных вывода:

1) Если в определенный момент истории религиозный символ мог ясно выразить трансцендентальное значение, то правомерно предположить, что в более раннюю эпоху это значение могло неясно предчувствоваться.

2) Чтобы разгадать религиозный символ, мы должны не только принять во внимание все его контексты, прежде всего мы должны рассмотреть также значения, которыми обладал этот символ в период своей «зрелости», так сказать. Анализируя в предшествующей работе символику волшебного полета, мы пришли к выводу, что она подспудно открывает идеи свободы и выхода за пределы, но что явленно на уровнях духовной деятельности символизм полета и воз-

[356] См.: Images and Symbols. P. 191 ff.

См.: *Eliade M.* Centre du Monde, Temple, Maison. — Le Symbolisme cosmique des Monuments religieux. — Rome, 1957. P. 57—82, особенно p. 58 ff.

несения становится вполне понятным[358]. Это не значит, что мы должны поставить в один ряд все значения этого символизма — от полета шаманов до мистического вознесения. Но поскольку «знак» определяемый этой символикой, включает в себя все ценности, постепенно открытые человеком в ходе веков, то, разгадывая ее, мы должны принять в расчет самое «общее» значение: единственное значение, способное соотнести друг с другом все частные значения, единственное, которое позволит нам понять, как все они в конце концов образовали единую структуру.

[358] См.: *Eliade M.* Myths, Dreams and Mysteries. P. 99 ff., особенно p. 110 ff.

КОММЕНТАРИИ

АЗИАТСКАЯ АЛХИМИЯ

Глава I

1* См. «Вавилонская космология и алхимия» в этом томе.

Современные историки алхимии считают, что в средиземноморско-европейском регионе алхимия впервые появилась в римско-эллинистическом Египте, в Александрии, ок. II в. н. э. Так называемый александрийский период продолжался до VI в. включительно и был прерван арабским завоеванием в начале — середине VII в. Арабы восприняли греко-египетскую алхимию, и следующий ее период именуют обычно арабским. В конце XI в. на Западе начали активно переводиться с арабского многочисленные научные и философские труды, как оригинальные, так и античного происхождения, в свое время переведенные с греческого на арабский. Среди переводов было немало алхимических трудов. Западноевропейская алхимия, расцвет которой приходится на XII — первую половину XVII в., во многом базировалась на александрийской и арабской.

Первое достоверное упоминание о китайской алхимии содержится в декрете императора Цзинь-ди (он же Лю Ци) от 144 г. до н. э. В этом декрете упоминается школа Цзоу Яня, китайского философа, жившего в конце IV — начале III в. до н. э. (т. е. он действительно считался современником известного последователя Конфуция Мэнцзы — ок. 372 — 289 гг. до н. э.). Предполагается, что именно Цзоу Янь выдвинул идею пяти элементов (земля, дерево, металл, огонь и вода), из которых состоит все сущее, и все перемены происходят в результате борьбы и взаимопроникновения этих элементов: вода гасит огонь, огонь плавит металл, металл рубит дерево, дерево прорастает сквозь землю, земля (дамба) задерживает воду и т. д. «Хуайнань-цзы» («Книгу правителя Хуайнаньского») приписывают Лю Аню, владетельному князю (вану) Хуайнаня (город на востоке Китая), дяде императора У-ди (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 5*), увлекавшемуся даосскими учениями. Скорее всего, однако, этот сборник даосских легенд составлен не во II в. до н. э., а не ранее I в. до н. э.

«Ханьшу» («История Хань») — сочинение китайского историка и философа Бань Гу (32 — 92), задуманное как продолжение труда Сыма Цяня (см. примеч. 4*). Традиционная китайская историография делит историю своей страны по династиям. Династия Хань правила с 206 г. до н. э. по 220 г. н. э. Иногда эту эпоху членят на две: Ранняя и Поздняя Хань, разделенные периодом 9 — 23 гг. н. э., когда правил узурпатор Ван Ман (45 до н. э. — 23 н. э.).

Сыма Цянь (145 или 135 — ок. 85 до н. э. — по уточненным данным) — китайский историк, автор книги «Шицзи» («Исторические записки»).

У-ди (156 — 87 до н. э.) — китайский император (со 140 г. до н. э.) династии Ранняя Хань. При нем учение Конфуция стало официальной идеологией, он ввел систему обязательных экзаменов на замещение государственных постов, много и успешно воевал. В позднейших преданиях превратился в образец идеального государя.

Одной из важнейших составляющих китайской культуры является даосизм — учение древнекитайского философа Лао-цзы (прозвище, означающее «старый ребенок»), настоящее имя ученого — Ли Эр, годы жизни неизвестны, традиционно считается старшим современником Конфуция (ок. 551 — 479 до н. э.) изложенное им в книге «Даодэцзин» — «Книга о *дао* и *дэ*». *Дао* — труднопереводимый термин, означающий буквально «путь» и имеющий смыслы: «первопричина мира», «суть Вселенной», «основной закон Природы»; *дэ* — проявление *дао,* манифестация его в земных вещах. Главный принцип даосизма — *увэй*, букв.: «недеяние», но это не просто созерцательный покой, а подчинение Природе, ненарушение естественной гармонии, достижение единства человека с Природой. К культуре, к государству Лао-цзы относился с недоверием. С его точки зрения, правитель-мудрец должен, отвергнув роскошь и войну, возвратить народ к простоте и неведению, существовавшим до возникновения культуры и морали. Подобное учение заставляло его адептов стремиться к аскетизму, что привело к превращению даосов в секту отшельников и к созданию в I — III вв. даосской религии, где от учения Лао-цзы осталось немного (хотя оно продолжало почитаться), а основой стала магия и в первую очередь попытки достижения бессмертия с помощью аскезы и различных алхимических действий. В даосской мифологии на рубеже н. э. возник и к XII в. окончательно закрепился культ Восьми Святых Бессмертных (*сянь*) (иногда их главой — и тоже бессмертным — считался сам Лао-цзы, имена их в разных легендах варьировались) — людей, достигших бессмертия и споспешествующих другим достичь его. Каждый из Восьми имел своего исторического прототипа, но в легендах этот прототип едва ли просматривается. Пути достижения бессмертия различны: чаще всего персонаж легенды уходит из мира, становится — иногда в результате встречи с другим бессмертным — отшельником, изучает алхимию и добивается получения эликсира бессмертия. Иногда, впрочем, герой сказания является чем-то вроде юродивого, а о его алхимических занятиях ничего не говорится, иногда бессмертный — обыкновенный маг, и никакого акцента на отречении от мирских благ не делается. Поздние (с XII — XIII вв.) легенды фиксируют внимание на необыкновенных обстоятельствах рождения будущих Бессмертных, на производимых ими чудесах, и легенды эти становятся весьма похожими на сказки. По верованиям даосов, существует 36 небесных пещер и 72 счастливые страны, где обитают Бессмертные (не только Восемь Святых) — аналог райских обителей, — и самым знаменитым является *Пэнлай*, круглый остров, длина окружности которого 30 тыс. ли (ли — ок. 0,5 км), посередине гора высотой 9 тыс. ли, все строения из золота и серебра, звери и птицы белого (т. е. священного) цвета, на деревьях растут жемчужины, белые драгоценные камни и плоды, отведав которых обретаешь бессмертие.

В Древнем Китае нередким было называние трактата по имени его автора. «Баопу-цзы» — трактат по алхимии, магии и диететике. Его автор — Гэ Хун, прозванный Баопу-цзы (254 — 34 или, по др. данным, 281 — 361), врач и алхимик, даос.

Эликсир — принятое в алхимии название философского камня, особого вещества, обращающего неблагородные металлы в благородные (в западной алхимии различались: *малый эликсир,* он же «малый магистериум», он же Белый Лев, превращавший металлы в серебро, — и *большой эликсир,* он же «великий магистериум», он же Красный Лев, делающий золото). Одновременно *эликсир* — лекарство от всех болезней (панацея), раствор его — напиток бессмертия и вечной молодости. Современные исследователи датируют годы жизни Вэй Бояна, даоса и алхимика, более поздним временем — II в. н. э. В русской традиции его трактат «Цзян Тун Чжи» называется «Единение триады

согласно "Чжоу и" («Всеохватно-круговым переменам»).

'* *Сублимация* — в алхимии возгонка, *трансмутация* — превращение неблагородных металлов в благородные, но одновременно первая из операций означала проникновение духа в материю, вторая — духовное преобразование материи.

Инь и *ян* — основополагающие понятия китайской мифологии и философии, практически всегда выступающие в парном сочетании. Первоначально, видимо, *инь* означало темный склон горы, *ян* — светлый. Позднее *инь* стало символом женского начала, севера, тьмы, низа, влажного, луны и т. п., *ян* — мужского начала, юга, света, сухого, солнца и т. п. Положение о том, что *ян* был отождествлен с *дао*, спорно и, может быть, проистекает из ошибочного перевода китайского текста Джонсоном, чьей работой по китайской алхимии пользовался Элиаде. Напротив: «Немного инь, немного ян — вот дао», — гласит даосское изречение.

«Бэнь цао ган му» — поздний китайский травник, созданный в 1552 — 1578 гг.

«Бундахишн» (букв.: «основополагающая») — очень поздний (ок. 1178 г.) зороастрийский трактат-энциклопедия по космологии и космогонии. Зороастризм — древнеиранская религия, основателем которой являлся пророк Заратуштра (Зороастр), живший — мнения ученых расходятся — то ли в XII, то ли в X, то ли в VII — VI вв. до н. э. Суть религии — признание существования двух равных высших божеств-первоначал: доброго (Ахура-Мазда, Ормузд) и злого (Анхра-Майнью, Ахриман), между которыми идет извечная борьба, долженствующая закончиться победой добра. Одной из особенностей зороастрийского культа является поклонение огню. С начала VI в. до н. э. по середину VII в. н. э. зороастризм был государственной религией в Иране, пока его не вытеснил ислам. Впрочем, некоторое небольшое количество зороастрийцев (ок. 50 тыс. в Иране и ок. 250 тыс. в Индии) существуют доныне, и определенная религиозная зороастрийская литература создавалась и позднее VII в. н. э.

Лу Ю (изв. с 775, ум. 804) — китайский ботаник. Следует заметить, что от северокитайского слова «ча» пошло русское «чай»; в европейских же языках название растения и напитка исходит от южнокитайского диалектного «тэ».

Сун — китайская императорская династия (960 — 1279).

Неточность. Автора «Трактата об апельсинах» звали Лу Чжиян (1140 — 1192).

«Тао Хунцзин» — трактат по алхимии и производству мечей древнекитайского врача и алхимика, даоса Тао Хунцзина (451 — 536).

Чжоу — китайская императорская династия (1026 — 256 или 249 до н. э.). Эпоха Чжоу — время создания основных китайских философско-религиозных систем: конфуцианства и даосизма.

«Бай ху тун» — космогонический трактат Бань Гу (см. примеч. 3*).

Конфуцианство — китайское философско-религиозное учение. Основатель его, Конфуций (Кун Фуцзы; ок. 551 — 479 до н. э.), сам всегда утверждал, что не сочиняет ничего нового, а лишь излагает идеи древних «совершенно мудрых». Конфуцианство подвергалось преследованиям — вплоть до казни конфуцианских ученых — в эпоху Цинь, но уже при династии Хань стало официальной государственной доктриной.

Хуан-ди (букв.: «желтый император») — в китайской мифологии культурный герой, т. е. антропоморфное или зооморфное существо или божество, дарующее людям полезные предметы (орудия труда, оружие, транспортные средства и т. п.) и/или обучающее их полезным навыкам (счету, медицине, торговле и т. п.). Согласно мифам, Хуан-ди, четырехглазое существо с ликом дракона, ок. 3 м ростом, зачатый от удара молнии, научил людей отливать колокола, мастерить телеги и лодки, изобрел топор, ступку, лук и стрелы,

платье и туфли, был мудрым правителем. В Китае весьма рано произошла «историзация» мифов и персонажи их воспринимались как древние монархи Строго говоря. Хуан-ди не считался первым императором, он, по легендам, был наследником первого правителя Шэнь-нуна, но Сыма Цянь (см. примем 4*) начинает свои «Исторические записки» с описания правления Хуан-ди. которое он датирует 2698 — 2598 гг. до н. э.

В 1861 г швейцарский историк права Иоганн Якоб Бахофен (1815 — 1877) выпустил книгу «Материнское право», в которой постулировал следующие стадии первобытного общества: 1) стадия промискуитета, беспорядочных половых связей внутри общины, при которой отцовство неизвестно, потому счет родства ведется по материнской линии; 2) стадия матриархата, при которой власть в общине принадлежит женщинам; 3) стадия патриархата, когда эта власть переходит к мужчинам. Гипотезу Бахофена разделяли Маркс и Энгельс, что предопределило ее господствующее положение в современной отечественной науке. На Западе идеи швейцарского историка долгое время также были весьма популярны, но ко второй половине XX в. было окончательно доказано, что, хотя во многих архаических обществах действительно существовал счет родства по женской линии и достаточно высокое положение женщины, нигде не зафиксированы ни промискуитет (наоборот, нет человеческих обществ без весьма строгих, хотя, возможно, и непривычных, на взгляд европейца, семейно-брачных обычаев и запретов), ни матриархат в бахофенском понимании (в некоторых племенных группах в Африке и Юго-Восточной Азии женщины действительно имеют преимущество в наследовании родового имущества, в выборе брачного партнера, но это исключительные случаи, объясняемые специалистами как особая форма распада первобытно-общинных отношений).

22* Связь между органами человека, металлами и планетами постулировалась и в европейской алхимии, например, железу соответствовали планета Марс и голова человека.

Указанный исторический персонаж неидентифицирован, возможно, вкралась ошибка в написание.

Неточность. Четвертым из пяти основных элементов мироздания в китайской натурфилософии был металл вообще, а не конкретно золото (ср. принятую в Европе до XVII в. античную четверку первоэлементов: огонь, воздух, вода, земля).

Имеется в виду китайский энциклопедист XVII в. Лян Иньшан.

26* О *Люй Бувэе* нам известно только то, что сказано в энциклопедии Лян Иньшана (см. пред. примеч.).

Глава II

См. примеч. 8*.

Реальгар — сульфид мышьяка AsS, кристалл оранжево-красного цвета. *Орпимент* (или аурипигмент, красная охра) — трисульфид мышьяка As_2S_3, кристалл золотистого или лимонно-желтого цвета. *Бура* — соль тетраборной кислоты, $Na_2B_4O_7 \cdot 10\ H_2O$, бесцветное кристаллическое вещество, очищает поверхности металлов от окислов. Все указанные элементы широко использовались не только в китайской, но и в европейской алхимии.

29* *Юй* (также Да Юй — Великий Юй) — культурный герой китайской мифологии. Он прекращает всемирный потоп путем возведения ирригационных сооружений, научает людей рисоводству, разделяет землю на уделы и т. п. Собрав всю бронзу, которую ему поднесли правители уделов, Юй отливает девять громадных треножников, каждый из которых могут сдвинуть с места

лишь 90 тыс. человек. На треножниках были изображения многочисленных злых духов для того, чтобы люди при встрече с нечистой силой сразу же распознавали ее и могли избежать напасти. В мифах Юй — двурогий дракон, родившийся из тела мертвого отца, но в хрониках — царь, родоначальник легендарной династии Ся.

См. примеч. 20*.

Здесь имеется в виду так называемое Новое царство Вэй, образовавшееся в результате распада царства Цзинь и завоеванное царством Цинь. Следует отметить, что хронология Сыма Цяня не всегда надежна.

Шакадвипа и *Шветадвипа,* т. е. Страна (или остров) Силы и Страна Света. Некоторые исследователи полагают, что легенды об этих странах сложились под влиянием доходивших до Индии рассказов об островах в Индийском океане, но большинство считает, что это характерные для многих мифологий мира счастливые острова, обители блаженных.

Тай-цзун (597 — 649) — фактический основатель китайской династии Тан (618— 907), второй император этой династии (с 627 г.). Перенес столицу Китая в Чанъань (совр. Сиань), где основал императорскую библиотеку в 20 тыс. томов, успешно воевал с кочевниками-тюрками, покровительствовал искусствам и наукам, проводил разумную и умеренную налоговую политику. Будучи ревностным даосом, оказывал покровительство конфуцианцам и буддистам, принимал христианских и зороастрийских миссионеров и не препятствовал их проповеди, впрочем, малоуспешной. Время его правления позднейшие китайские историки описывали как «золотой век».

Ван Сюаньцзы (изв. 643 — 664) — китайский дипломат и путешественник, четырежды был в Индии, составил описание этой страны.

Гао-цзун (628 — 684) — китайский император династии Тан (с 649 г.). Проявлял глубокий интерес к медицине, инициатор создания ряда медицинских сочинений.

Чжи Чаньчунь (1148 — 1227) — даосский монах, путешественник, совершил в 1221 — 1224 гг. по приказу Чингисхана, великого хана Монголии, путешествие из Китая через Центральную Азию к границам Индии, а оттуда в Среднюю Азию.

Йога — философская система в Древней Индии, ставившая целью освобождение индивидуального сознания из потока обыденного, низменного бытия и слияние его с бытием высшим, с Абсолютом. Существует четыре ступени йоги: *джняна-йога* (овладение истинным знанием, т. е. пониманием того, что мир есть иллюзия), *раджа-йога* (подготовка духа и тела для того, чтобы, овладев ими, вырваться из мира), *бхакти-йога* (воспитание в себе любви и преданности к Абсолюту, вплоть до самораствореня в нем), *карма-йога* (бескорыстная деятельность в обществе при полном отказе от пользования плодами этой деятельности). Раджа-йога включает в себя несколько ступеней, низшая из которых — хатха-йога — есть овладение системой упражнений, в первую очередь физических, направленных на полное подчинение тела духу.

Чжуан-цзы (ок. 369 — 286 до н. э.) — китайский мыслитель, один из основателей даосизма. Трактат, носящий его имя и облеченный в форму притч и диалогов, в основе написан им самим, но дополнялся его последователями. Для Чжуан-цзы жизнь — сновидение, а великое пробуждение — слияние с *дао,* которое присутствует во всем, но ни в чем конкретно, непознаваемо разумом и невыражаемо в словах. *Дао* воплощено в Природе в целом, но не в человеке, который оторвался от нее, создав государство, культуру, нравственность. Реальное освобождение, ведущее к великому пробуждению, возможно либо в разрыве с миром, в бегстве от него, либо в уничтожении общества.

Дун Чжуншу (изв. с нач. XIV в.) — китайский собиратель, редактор и издатель даосских текстов.

См. выше, примеч. б*.

Цзя Мин (ок. 1268 — ок. 1374) — китайский врач и теоретик долгожительства Утверждал в трактате по диететике, что к долголетию ведут правильные диета и режим; если даты его жизни, известные по позднейшим источникам верны, то ему удалось, следуя собственным принципам, прожить более 100 лет.

Персонаж не идентифицирован.

Саламандра — здесь: мифологическое существо, живущее в огне, символ огня и операций, связанных с огнем, в алхимии; обычно изображалась в виде ящерицы, но существовали также предания о прекрасных девах-саламандрах.

Пэн Сяо — китайский даос, алхимик (X в.).

Хуэйсы — третий глава школы Тяньтай.

Су Дун-по (подлинное имя — Су Ши; 1037 — 1101) — китайский поэт, прозаик, художник, каллиграф. По мнению ряда ученых, «Трактат о Драконе и Тигре» создан в XIV в. и лишь приписан *Су Дун-по*.

Дзен (яп.; кит. *чань*, от инд. *дхъяна* — «медитация, самоуглубление») — течение в буддизме, практиковавшее особые психотехнические приемы — медитацию, парадокс, загадки — для мгновенного озарения и достижения состояния нирваны (особое трудноопределимое состояние, не являющееся ни бытием, ни небытием, характеризующееся прекращением цепи перерождений, высшая цель в буддизме). В Китае школа *чань* сблизилась с даосизмом. В дзен-буддизме отрицаются традиционные буддийские пути спасения, место монаха-отшельника занимает юродивый, отвергающий нормы поведения. Основателем дзен-буддизма был индийский монах Бодхидхарма.

Тантризм (от санскр. *тантра* — «хитросплетение», «сокровенный текст», «магия») — секты и школы (единого тантристского учения не существует) в индуизме, не признающие ортодоксальных доктрин и обрядов. Тантристы отрицают кастовую систему, не требуют ритуальной чистоты и признают высшей движущей силой Космоса *шакти* — женское начало, понимаемое как космическая энергия. Приверженцы тантристских сект делятся на секты правой и левой руки, причем последние отличаются особой эзотеричностью ритуала.

Биография китайского алхимика *Гэ Чанкэна* (он же *Ячжуань* или Бо Ючжуан) известна лишь из источников XVII в.; время его жизни предположительно датируется XII в.

Имеется в виду иероглиф, обозначающий название года по широко известному ныне циклическому (через 12 лет эти названия повторяются) китайскому календарю: год Лошади, Кабана, Обезьяны, Крысы и т. д.

Парфия — государство в Средней Азии, основанное ок. 250 г. до н. э. прикаспийским ираноязычным племенем парфян; центром этого царства, просуществовавшего до 224 г. н. э. и бывшего соперником Римской империи, являлось Иранское нагорье, но оно распространяло власть до Центральной Азии и Северо-Западной Индии. В восточных регионах Парфянского царства был распространен буддизм. Настоящее имя жившего во II в. парфянского астролога Ань Шигао неизвестно.

Об этом алхимике практически нет данных.

Строго говоря, никакой китайско-римской торговли не существовало: оба государства едва знали о существовании друг друга. Здесь, скорее всего, имеется в виду, что действительно весьма популярные в Риме китайские шелка попадали туда через парфянских купцов.

Прямых торговых контактов между Китаем и Западом не было до эпохи Великих географических открытий, когда в начале XVI в. португальцы до-

стигли китайских берегов. В средние века арабские торговцы доставляли товары из Китая, в первую очередь шелк и шелковые ткани морем в порты Персидского залива, оттуда караванами в порты на побережье Средиземного моря и далее уже венецианцы или генуэзцы везли эти товары в Европу. Европейские же изделия в Китай практически не поступали.

Глава III

55 *Йогин* — практикующий йог, приверженец йоги (см.: примеч. 37*).

56 *Марко Поло* (ок. 1254 — 1324) — итальянский купец, путешественник. В 1271 — 1275 гг. совершил сухопутное путешествие в Китай, где прожил, находясь на службе у китайского императора, около 17 лет. В 1292 — 1295 гг. морем вернулся в Италию. Написанная с его слов в 1298 г. «Книга Марко Поло» явилась для европейцев одним из первых источников знаний о Китае, Центральной и Юго-Восточной Азии.

В основе арабской и европейской алхимии лежала так называемая серно-ртутная теория (в западноевропейской алхимической терминологии меркурий = ртуть): все металлы состоят из серы и ртути, сера есть мужское, активное, горючее, сухое начало, ртуть — женское, пассивное, негорючее, влажное; индивидуальные свойства металлов определяются соотношением серы и меркурия, изменение этого соотношения позволяет превращать неблагородные металлы в благородные. Эта теория была сформулирована в среде арабских алхимиков ок. VIII в. и заимствована в Западной Европе.

Франсуа Бернье (1625 — 1688) — французский врач, философ и путешественник. Известность ему принесло вышедшее в год его смерти и многократно переиздававшееся сочинение «Путешествие Бернье, содержащее описания Царства Великого Могола, Индостана и многого иного».

Абу Саид аль-Хассан (до 903 — ок. 975) из Сириафа (город на побережье Персидского залива) — арабский правовед, филолог, государственный деятель. Среди его трудов — географическое сочинение, представляющее собой компиляцию отчетов о путешествиях.

Ма Хуань (прозвище, наст. имя Ма Баньбо; ок. 1371 — ок. 1443) — китайский флотоводец, путешественник и дипломат. В 1405 — 1407 гг. совершил плавание по Индийскому океану во главе флотилии из 62 кораблей, посетил берега Индии (Кочин — город-порт на побережье Аравийского моря, в современном штате Керала) и Шри-Ланки.

Малабар — историческая область Южной Индии между западным побережьем Индостанского полуострова (Малабарский берег) и горами Западные Гаты.

Абу Абдаллах Мухаммад Ибн Батута (1304 — 1373) — арабский путешественник, объездивший весь арабский мир от Туниса до Багдада, бывавший в Средней Азии, Индии и Китае, в Испании, в Восточной Африке и генуэзских колониях в Крыму. *Никколо ди Конти* (1395 — 1469) — итальянский купец и путешественник, родом из Венеции; посетил Сирию, Месопотамию, Иран, Индию и Суматру, его рассказ о путешествии в Индию записал известный итальянский гуманист Поджо Браччолини (1380 — 1459) и включил в свое сочинение «Истории о разнообразии фортуны», вышедшее в свет в 1447 г. *Дуарте Барбоза* (ок. 1480 — 1521) — португальский путешественник и писатель; испанский перевод его сочинения «Плавания и путешествия» опубликован в 1521 г. (португальский оригинал оставался в рукописи до XIX в.) и содержит описания Индии, Индонезии и Филиппин.

Хосров I Ануширван (531 — 579) — царь Ирана из династии Сасанидов. Его правление — период наибольшего могущества Сасанидской державы. Его имя

(Хосров или Хосрой) часто считают нарицательным обозначением иранског государя.

63* *Джатака* — жанр буддийской литературы, известный с I в. н. э., — рассказы о предшествующих существованиях Будды, который, согласно индийскому учению о переселении душ, многократно возрождался в образе растений, животных и людей, прежде чем воплотился в Сиддартху Гаутаму и достиг нирваны; при этом он помнил все свои предыдущие воплощения. Джатаки представляют собой нечто вроде притч, с фольклорным сюжетом и буддийской моралью.

Амир Хосров Дехлеви (т. е. Делийский; 1253 — 1325) — персоязычный индийский поэт, занимавший высокие посты при дворе делийских султанов. Ему принадлежат знаменитые поэмы, написанные по образцу «Пятерицы» Низами, и множество лирических стихотворений, весьма изысканных и тонких. Алхимиком или йогом Амир Хосров не был, но как образованный человек своего времени был в курсе различных суждений, считавшихся весьма убедительными.

Абу-р-Райхан Мухаммад ибн Ахмед аль-Бируни (973 — 1048) — арабоязычный ученый и поэт, родом из Хорезма; автор трудов по естествознанию, астрономии (изобретатель ряда приборов), математике, ботанике и химии (или алхимии).

В VIII — IX вв. значительная часть античных научных трудов, в частности сочинения Аристотеля, «Начала» Эвклида — свод античных математических знаний, «Четверокнижие» Клавдия Птолемея (ок. 90 — ок. 160), основной труд по античной астрономии и астрологии, и многие другие были переведены с греческого на арабский и стали основой не только арабской, но и — переведенные на латынь не с оригиналов, а именно с арабских переводов — европейской средневековой науки; труд Птолемея вошел в европейский обиход под арабским названием «Альмагест» — «Великое построение».

Патанджали (I в. до н. э. или н. э.) — индийский философ, автор «Йога-сутр», считающийся основателем философской школы йоги; на деле он скорее систематизатор этого учения, так как йогические сочинения существовали и до него.

О *сублимации* см. выше, примеч. 9*. *Кальцинирование* — алхимическая процедура, заключающаяся в обжиге металлов, превращении их в окислы, имеющие не металлическую, а минеральную природу (лат. calx, род. п. calcis — «камень»).

Мадхава, или Мадхавачарья (XIV в.) — индийский философ, был советником одного из южноиндийский царей и в целях борьбы с распространяющимся в Индии исламом (на севере субконтинента правили мусульманские владыки) стремился создать единую систему индуистской философии: написал историко-философский компендиум, обнимающий все философские и религиозные системы Индии, — «Сарва-даршана-самграха» («Всех воззрений собрание»).

Хара («уносящий») и *Гаури* («белая») — одни из многочисленных имен индуистских божеств Шивы и Деви соответственно. Шива — один из верховных богов индуизма, бог-создатель мира, поддерживающий его существование своим танцем, и одновременно бог-разрушитель, уничтожающий мир в конце каждого мирового периода, воплощение оплодотворяющей космической энергии. Супруга Шивы — Деви («богиня»), имеющая две стороны — благую и губительную. Как Гаури («белая»), она благая, как Кали («черная») — губительная.

Сиддхи (санскр. мн. ч.; ед. ч. *siddha* — «совершенный») — в индийской мифологии и религии особые полубожественные существа, обладающие восемью сверхъестественными свойствами: становиться бесконечно малым или бесконечно большим; предельно легким или тяжелым; мгновенно перемещаться в

любую точку пространства; достигать желаемого силой мысли; подчинять своей воле предметы и время; добиться верховной власти над миром. Считалось, что мудрец с помощью тантрической, или йогической, или иной аскетической практики может стать сиддхой. Ученые спорят доныне, были ли перечисленные маги реальными аскетами и наставниками (гуру) или чисто легендарными, вымышленными персонажами. Это слово употребляется и в переносном смысле — чудеса, чудесные способности.

Сотерический (от греч. σωτηρ — «спаситель») — направленный на спасение души, на достижение высшего блага.

Тамилы — дравидийская народность, обитающая в основном на юге страны, носитель древней цивилизации, один из самых экономически и культурно развитых этносов Индийского субконтинента. Подавляющее большинство — индуисты, есть небольшие группы мусульман и христиан.

Нагарджуна — индийский буддийский философ и логик, живший, насколько можно верить позднейшим текстам, во II в. н. э. Алхимический трактат, приписываемый Нагарджуне, обычно датируют началом III в., и неясно, создан ли он самим ученым, неким его тезкой или просто приписан ему как авторитетному ученому.

Якши и *якшини* — полубожественные существа соответственно мужского и женского пола в индийской мифологии, прекрасные юноши и девушки, покровители плодородия, благожелательные к людям. Среди буддистов, впрочем, распространены легенды о том, что якшини едят человеческое мясо и пьют кровь детей.

«Катхасаритсагара» («Океан сказаний») — поэма индийского поэта Сомадевы, составленная между 1063 — 1081 гг. и представляющая собой около 350 рассказов, обрамленных повествованием о мудром царе Удаяне и его сыне Нараваханадатте.

Индра — божество индийской мифологии и религии, первоначально верховный бог, потом оттесняемый на периферию, но доныне являющийся одним из самых популярных персонажей мифологии (не религиозной философии или ритуала), сохраняющим первоначальные функции бога грома и покровителя воинов.

«Прабандхачинтамани» («Волшебный камень истории») — сборник рассказов и анекдотов об исторических личностях, составленный индийским писателем Мерутунгой (XIV в.).

Сюаньцзан (наст. имя Чэн И; 602 — 664) — китайский буддист, около 16 лет прожил в Индии, по возвращении в 648 г. написал «Отчет о Западных странах», интересовался даосизмом и перевел «Даодэцзин» на санскрит.

Хемакандра (1088 — до 1172) — джайнский *[джайнизм* — одно из индийских религиозных течений) историк, грамматик, логик и лексикограф. Приводимый рассказ, взятый из «Прабандхачинтамани», является, скорее всего, вымыслом, ибо известный алхимик Девакандра жил во второй половине XIV в., 200 лет спустя после Хемакандры.

Сикшананда (ум. ок. 704) — индийский буддист, филолог и переводчик.

Лян — мера веса в Китае и Индии, ок. 38 г.

Кумараджива (изв. с 383, ум. 412) — индийский буддист, переводчик, родом из Кашмира, долгое время жил в Китае.

«Манускрипт Бауэра» — условное название древнеиндийской рукописи, обнаруженной в 1890 г. лейтенантом британских колониальных войск в Индии Дж. Бауэром и содержащей два медицинских трактата; написана на санскрите и датируется приблизительно 450 г.

«Артхашастра» («Трактат о пользе») — трактат об управлении государством, приписываемый Каутилье, министру Чандрагупты, царя Магадхи (мощное го-

сударство на севере Индии) (317 — 293 до н. э). Каутилья мог быть автором первого варианта «Артхашастры», но дошедший до нас вариант этого сочинения составлен во II — III вв. н. э.

Соединение аскетизма, воздержания, чистоты и т. п. с поклонением фаллосу непривычно на европейский взгляд, но естественно для индийских представлений об аскетизме, для индийской религиозной мысли, где половой акт рассматривается не как грех или эротическое приключение, но как манифестация космической силы. Нередки рассказы об отшельниках, которые покидают свое уединение, чтобы отправиться в страну, дабы оплодотворить 10 000 дев — совершить аскетический подвиг.

Махешвара (букв.: «великий властитель») — один из эпитетов Шивы, псевдоним неизвестного алхимика XII в.

Варахамихира — индийский поэт и астролог; его поэма «Брихатсамхита» (большинство исследователей датируют ее 505 г.) есть поэтическая астрологическая энциклопедия с экскурсами в свойства драгоценных камней, в географию Индии и проч.

Ficus religiosa — священная смоковница, баньян — вид растущих в Индии деревьев, в коре образуется смола шеллак.

Термин «арийские народы», приобретший ныне одиозный оттенок, первоначально использовался для обозначения индоевропейских народов, пришедших из Ирана в Индию на рубеже III и II тысячелетий до н. э. и завоевавших полуостров. Современные исследователи полагают, что культ растительности, культ плодородия в индуизме представляет наследие не завоевателей, а аборигенов (но связывают его не с тибетоязычными жителями Гималаев, а с южноиндийскими дравидами).

Аннам — китайское название Северного и Центрального Вьетнама, использовавшееся европейцами для обозначения всей этой страны. Современные ученые считают, что параллели между культурами Индии и Индокитая объясняются влиянием индийской культуры на соседние, а не наоборот.

Генрих Корнелий Агриппа из Неттесхайма, деревни к северу от Кельна (1486 — 1535) — немецкий гуманист, протестант; чрезвычайно свободомыслящий человек, резкий противник преследования колдунов и ведьм, сторонник натуральной магии, основанной на всеобщей связи вещей и явлений, алхимик, еще при жизни стал героем легенд, в которых выступает как колдун; высказывалось предположение, что истории об Агриппе вошли в складывавшуюся легенду о докторе Фаусте. Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Хохенхайм (1493 — 1541), по самопрозванию *Парацельс* (т. е. «Превзошедший Цельса»; Авл Корнелий Цельс — знаменитый римский медик I в. н. э.) — врач и алхимик, родом из Швейцарии, основатель ятрохимии (от греч. ιατρος — «врач») — направления в алхимии, ставившего целью не трансмутацию металлов, а изготовление лекарств (ятрохимия в широком, но не парацельсовском смысле — медицинская алхимия вообще); следует отметить, что ряд алхимических текстов XVI — XVII вв., вышедших под именем Парацельса, ему не принадлежат.

Вринда Чакрапани — индийский медик, точное время жизни неизвестно, возможно (вопреки данным П. Ч. Рая), VIII или IX в.

Инициация — в архаических культурах переход индивида из одного статуса в другой, в частности включение в некоторый замкнутый круг лиц (в число полноправных членов племени, в эзотерический культ, круг жрецов, шаманов, кузнецов и т. п.), и обряд, оформляющий этот переход. В ряде случаев инициация сопровождалась переменой имени или наречением человека священным именем.

Индийская традиция насчитывает трех величайших врачей. Первый из них —

Вагбхата Старший, автор двух трактатов, один из которых носит его имя (ок. 625 г.), возможно, буддист. Второй — *Карака* (Чарака), уроженец Кашмира, время расцвета его деятельности — не ранее 120 г. и не позднее 162 г. Время жизни третьего великого медика — *Сушруты* — неизвестно, исследователи датируют от VI в. до н. э. до 450 г. н. э.

Видимо, ошибка. Ср. примеч. 93*.

По последним данным, железная колонна из почти химически чистого железа датируется рубежом II и I тысячелетий до н. э.

Древнейшие священные книги индуистской религии — Веды (санскр. *веда* — «знание», слово того же общеиндоевропейского корня, что и русское «ведать») — создавались с середины II по середину I тысячелетия до н. э. Всего существует четыре Веды: «Ригведа» («Веда гимнов»), «Самаведа» («Веда мелодий»), «Яджурведа» («Веда жертвоприношений») и «Атхарваведа» («Веда заклинаний»). «Ригведа» — сборник обращенных к богам гимнов — самая древняя из Вед, завершена примерно в X в. до н. э.

ВАВИЛОНСКАЯ КОСМОЛОГИЯ И АЛХИМИЯ

Предисловие

По всей видимости, Элиаде имеет в виду, что культурный вклад Скандинавии, которую он считает, так же как и Румынию, периферией Европы, был более существенным, нежели у Румынии. Действительно, в конце XIX — первой половине XX в. в Европе возник значительный интерес как к современной культуре Скандинавских стран, представленной именами С. Киркегора, Г. Ибсена, К. Гамсуна, так и к древней.

Лопари (самоназвание — саами) — народ финно-угорской языковой группы на северо-западе Европы в Норвегии, Швеции, Финляндии, России (на Кольском полуострове), общая численность около 52 тыс. чел.

Богдан Петричейку Хашдеу (1838 — 1907) — румынский филолог-энциклопедист, писатель. Под редакцией Элиаде, с его обширным предисловием и комментариями было опубликовано двухтомное собрание сочинений Хашдеу (1937). Далее упоминается статья Хашдеу «Исчезли ли даки?» (1860).

Лучиан Блага (1885 — 1961) — румынский поэт, драматург, эссеист. Его работа «Философия стиля» (1924), где акцентируются традиционализм, «стиль» среды обитания этноса, онтология духовной культуры, повлияла и на некоторые концепции Элиаде (в частности, это чувствуется в «Мифе о воссоединении»). Возможно, здесь имеется в виду статья Благи «Бунт нашего неолатинского наследия», 1921.

Василе Пырван (1882 — 1927) — румынский историк и археолог, автор трудов «Гетика» (1926) и «Дакия» (1928) Говоря о вышеупомянутых трудах румынских интеллектуалов, Элиаде касается широко обсуждавшейся в Румынии во второй половине XIX — первой половине XX в. проблемы национальных истоков румын. По меньшей мере с I тысячелетия до н. э. территорию современной Румынии населяли племена гетов и даков, принадлежавших к фракийской группе (ныне исчезнувшей) индоевропейской языковой семьи. В I в. до н. э. — II в. н. э. геты и даки были завоеваны Римом и к III — V вв. н. э. романизированы. В период национального возрождения в Румынии XIX в. подверглась сомнению официальная версия латинских основ румынского этноса и культуры. Так, и Василе Пырван переориентирует проблему происхождения румын с романоцентристских позиций на автохтонный (доримский) субстрат, подвергшийся лишь весьма поверхностному, не затронувшему исконных культурных основ воздействию.

Эмиль Дюркгейм (1885 — 1917) — основоположник французской социологической школы; имеется в виду его труд «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912).

Европейская Реформация, основоположником которой был Мартин Лютер хотя и началась в Германии, была все же событием общеевропейского масштаба. В протестантизме, возникшем в результате Реформации, акцент во многом переносился с Нового Завета на Ветхий, с Христа на Бога Отца, с Доброго Пастыря на грозного и справедливого Владыку мира.

Термин «историзм» в философии XX в. имел множество значений. Для Элиаде это — рассмотрение прошлого как эволюционного процесса, как причинно-следственной цепи событий, рационально познаваемой при помощи письменных источников и рационально объясняемой. Действительно, в конце XIX — начале XX в. подобный подход подвергался резкой критике в ницшеанстве, психоанализе, шпенглерианстве; главным полагалось изучение или, точнее, познание неких иррациональных, праисторических, мифологических, бессознательных глубин бытия, которые были в человеке всегда, которые определяют его истинное существование, легче всего познаются при исследовании примитивных народов или выявляются в фольклоре народов цивилизованных, ибо в современной Европе и Америке эти первоосновы придавлены цивилизацией, искажающей истинную сущность человека.

Румыния, лежавшая на периферии двух культурных регионов — западноевропейского и восточнохристианского (православного), была при этом как бы «ничейной землей» обеих культур. Первые государства — княжества Валахия и Молдова — образовались только в XIV в. и уже в XVI в. попали под власть Османской империи. Таким образом, в Румынии (само это государство, впрочем, возникло лишь во второй половине XIX в.) не было ни средневековья в западноевропейском смысле, т. е. клерикально-рыцарской и бюргерско-городской культуры, ни Ренессанса, который явился как бы огрицанием, а значит, и продолжением средневековья, ни развития традиций восточнохристианских государств — Византии, Руси. В XIX в. Румыния начинала с нуля, и потому ее интеллектуалы были весьма озабочены поисками национальной идентичности.

С небом — воплощением принципа *ян* (светлого начала) в Китае не позднее, чем с эпохи Чжоу (1027 — 256 или 249 гг. до н. э.), ассоциировалось, например, золото; из серебра была сделана небесная крепость асуров — персонажей ведийской и индуистской мифологии; в «Чхандогья-упанишаде» (III, 19, 1) небо — золотое яйцо (земля — серебряное); представление о металлическом небе бытовало в Древней Греции, где оно вытеснило образ каменного неба; в арабо-мусульманской традиции многоярусные небеса состоят из золота, хрусталя, жемчуга, смарагдов.

Мотив воссоединения реальности (возникающий и далее в тексте) М. Элиаде последовательно развивает в «Мифе о воссоединении» (см. ниже).

Космос и магия

Аннунит (правильнее — Анту) — шумерское (см. ниже: примеч. 45* к наст. гл.) женское божество, соответствие мужского божества Ану (букв.: «небо»); существует миф о том, что бог Ану возвел в ранг верховной богини (т. е. Анту) богиню плодородия Инанну (у семитских народов — Иштар, позднее — Астарта), отождествляемую с планетой Венера. Сиппар и Ниппур — шумерские города на Евфрате; богом-покровителем Ниппура (совр. Ниффур) был Энлиль (букв.: шумерск. «владыка-ветер»), Сиппара — Уту (семитск. Шамаш), бог

Географические представления, обусловленные космогонической концепцией, не мешали практике. В III — II тысячелетиях до н. э. месопотамским купцам была известна Индия, чье название *(Мелаха* или *Мелуха)* потом было перенесено на Африку южнее Египта. С ассирийского времени сохранились податные списки поселений, а также «путеводители» с указанием размеров царств (в часах пути), как и планы отдельных городов и их окрестностей, точность которых подтверждается археологическими раскопками.

I «Карта мира» сохранилась в вавилонской копии, найденной в Сиппаре (хранится в Британском музее). Предположительно, она демонстрирует «обширность» аккадского царства Саргона (XXIV в. до н. э.): внешний круг очерчивает воды Мирового океана («Горькой реки»), в центре внутреннего круга («Земли») расположен Вавилон, над ним показана Ассирия, от северных гор до устья изображен Евфрат; за внешним кругом помещены семь треугольников, вершины которых должны обозначать далекие края, — одно из них «место, где не видно солнца». Фотография этой глиняной таблички (12 х 8 см) воспроизводится в кн.: *Клима И.* Общество и культура древнего Двуречья. Перев. с чешск. Л. П. Можанской и Е. В. Тарабарина. Прага, 1967. С.

I 215. Табл. XXXI.

* Иначе указанное соответствие предстает из текста шумерской поэмы «Энки и Нинхурсаг»: «Шумерский рай, согласно поэме, был расположен в стране Дильмун, очевидно, в юго-западной части Ирана. В той же стране Дильмун поместили позже свою "страну живых" — страну бессмертия вавилоняне <...> Есть ряд указаний на то, что библейский рай тоже располагался на восток от Палестины, в Эдеме — там, откуда берут свое начало четыре величайшие реки, в том числе Тигр и Евфрат. Похоже, что это был все тот же рай шумеров, страна Дильмун» *(Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. М., 1963. С. 170 — 171). Американский историк П. Корнуолл отождествил Дильмун с современным островом Бахрейн в Персидском заливе *(Cornwall P. B.* On the location of Dilmun. — Bulletin of the American Schools of Oriental Research. New Haven, 1946. № 102. P. 3 — 7). Позже датская археологическая экспедиция Джеффри Бибби соотнесла Бахрейн с центром вновь открытой «культуры Барбар» (III — II тысячелетия до н. э.), простиравшейся от Кувейта до Омана и игравшей важную посредническую роль в торговле между Месопотамией, Ираном, Индией и Египтом (см.: *Бибби Дж.* В поисках Дильмуна. М., 1984). Отождествление Дильмуна с Бахрейном в целом принято в ассириологии. С. Н. Крамер, по текстологическим соображениям, считает более вероятной локализацию Дильмуна на востоке («откуда восходит солнце»).

Меру — в индийской мифологии золотая гора, центр Земли и Вселенной; вокруг Меру вращаются Солнце, Луна, планеты и звезды, на ней живут высшие боги, на нее спадает с небес река Ганга (правильно именно так, ибо Ганга — божество женское), а уже с нее течет вниз, на землю.

Неточность. В ближневосточных (не только семитских) мифологических традициях источником всех рек считаются подземные или небесные воды, а образ обнимающей Землю реки наличествует в греческой традиции, и река эта именуется Океан.

«Книга Варуха» — неканоническая в православии, в католичестве — каноническая книга Ветхого Завета; до нас дошел только греческий перевод. Варух (Барух), согласно традиции, был другом, учеником и секретарем пророка Иеремии и написал свою книгу пять лет спустя после захвата Иерусалима ассирийцами, т. е. в 586 г. до н. э.

Сивиллы (Сибиллы) — в греческой мифологии прорицательницы, в экстазе предвещающие будущее (обычно бедствия). Первоначально, Сивилла — собственное имя такой прорицательницы, но с III в. до н. э. это имя превращает-

ся в название, и возникают представления о множестве сивилл — до десяти Наиболее почитаемыми были Кумская сивилла (от г. Кумы в Южной Италии), Дельфийская (в греческом г. Дельфы) и Ливийская (не вполне ясно точное место, ибо Ливией в античные времена именовали и Африку в целом); были сивиллы в Тибуре (город близ Рима), в самом Риме (в Италии заимствованный из Греции культ сивилл был весьма распространен), в Эпире (Северо-Западная Греция), у горы Марпесса в Элладе и во многих иных местах. По преданию, пророчества Кумской сивиллы были записаны, к ним добавлены прорицания сивиллы Тибуртинской, и эти так называемые сивиллины книги хранились в Риме и должны были открываться во времена тяжелейших бедствий, дабы узнать будущее. Здесь имеются в виду иудеохристианские пророчества, собрание грекоязычных текстов, составленных древними оракулами в период от второй половины II в. до VI в. Эти тексты были весьма популярны на Западе в средние века (хотя известны были лишь в отрывках, полный текст появился в Западной Европе в XIV в.), сивиллы изображались на тимпанах соборов, в знаменитом латинском гимне «Dies irae» («День гнева») о Страшном суде пророчествуют Давид и Кумская сивилла и т. п.

Бруно *Мейсснер* — немецкий ассириолог; его двухтомный компендиум «Вавилон и Ассирия» (1920 — 1925), где использованы тысячи разнообразных клинописных источников, в том числе ранее не переводившихся и не публиковавшихся, все еще сохраняет свое значение для историков Месопотамии.

Имя *Буркитт* не идентифицировано, возможна ошибка Элиаде или опечатка. Имеется в виду возникновение древнеперсидской державы Ахеменидов (середина VI в. до н. э.), сменившей прежние крупные царства в Месопотамии и просуществовавшей до IV в. до н. э.

* *Зиккурат* — в древней Месопотамии культовое сооружение, многоярусная квадратная башня со святилищем на вершине; ярусы (от 3 до 7 у известных зиккуратов) расположены уступами.

* *Халдеи* — западносемитский народ, первоначально кочевники; в 626 — 539 гг. до н. э. в Вавилоне правила халдейская династия, потому халдеями именовали (это имеется в виду и здесь) вообще всех жителей Вавилонского царства. Во времена античности и средневековья халдеями называли разноэтничное население Сирии и Месопотамии (кроме греков и евреев) и приписывали им владение тайной, магической мудростью; кроме того, астрология именовалась халдейским искусством, а астрологи, независимо от национального происхождения, — халдеями.

Гудеа (ок. 2144 — ок. 2124 или ок. 2200 — 2140; хронология ненадежна) — правитель (*энси* по-шумерски, понятие «царь» обозначалось иным словом) шумерского города-государства Лагаш. В древней Месопотамии были распространены особые цилиндрические печати, которые накатывались на глиняные таблички (глина была основным писчим материалом) после текста. Оттиск таких печатей служил подписью; кроме имени (необязательно правителя, были печати жрецов, купцов и даже ремесленников) на печати вырезались и изображения и заклинания.

* *Тикаль* — город древних майя, существовал в VI в. до н. э. — IX в. н. э. на территории нынешней Северной Гватемалы (не Мексики); обнаружен в практически безлюдных тропических лесах в середине XIX в., археологические раскопки с начала XX в. В Тикале найдены сотни храмов, большинство из которых расположены на ступенчатых пирамидах, главный храм высотой 71 м.

15 В Китае издревле возводились высокие деревянные башни *(тай;* видимо, это и имеется в виду под словом *Та;* что такое *Ха,* установить не удалось) обо-

ронного назначения, с VI в. до н. э. — многоэтажные. С III в. до н. э. подобные башни стали строиться в качестве надгробных сооружений, сначала деревянных, с III в. н. э. — каменных. С V в. н. э. распространяется пагода (португальское слово, восходящее к тамильскому «пагавади» — «священный»), или по-китайски *та,* представляющая собой соединение вышеописанных традиционных китайских строений и пришедшей из Индии буддийской ступы — особого каменного строения, поставленного в память Будды и содержащего внутри некие реликвии. В буддизме ступа рассматривается как символ вселенной, в раннем буддизме выступала и в качестве хранилища «мощей Будды». Вероятно, пагоды подразумеваются также и под упоминаемыми в тексте китайскими «башнями Ха и Та», которые трудно идентифицировать в таком написании. Возможно, они восходят к китайскому названию оборонного сооружения *(чжай, тхай),* но оно связано с иными аллюзиями.

Барабудур, или *Боробудур* — священный буддийский комплекс строений на Яве, в основном построен ок. 800 г., представляет собой квадратный в плане ступенчатый храм, на вершине которого концентрическими кругами установлены (видимо, ок. 1000 г.) круглые ступы.

Не ясно, что здесь имеется в виду. В науке XIX — начала XX в. протогреками именовали племена, которые эллины называли пеласгами и считали аборигенами Эллады (современные исследователи спорят, были ли они родственны грекам или вообще неиндоевропейским народам), но о культуре пеласгов практически ничего не известно. Видимо, здесь подразумевается грекоязычное население Пелопоннеса и Крита, создатели так называемой крито-микенской цивилизации, возникшей в III тысячелетии до н. э. и погибшей на рубеже II и I тысячелетий до н. э. Это была развитая городская цивилизация бронзового века, знавшая письменность, государственное устройство, обладавшая высокопрофессиональным искусством и

Beth-el (семит. «дом Бога») — в западносемитской мифологии — отдельно стоящие камни, природные или специально поставленные, символизирующие Мировую гору как место соединения земного мира с небесным. В Ветхом Завете (Быт. 28, 12 — 19) повествуется о том, как праотец Иаков, спасаясь бегством от гнева брата-близнеца Исава, ночует в месте, названном им Вефиль (так в синодальном переводе, то же, что и bethel), где видит вещий сон: лестница, идущая от земли, касается неба, по ней восходят и нисходят ангелы Божьи, стоящий же на вершине ее Господь предрекает Иакову обилие потомства и обещает Свое покровительство.

См.: III Цар. 10; 18 — 20. В иудейской, протестантской и католической Библии, в отличие от православной, I и II Книга Царств именуются I и II Книгой Самуила, III и IV Книга Царств — I и II Книгой Царств. Здесь Элиаде, видимо, имеет в виду то, что в приведенном месте при описании трона царя Соломона говорится, что этот трон имел шесть ступеней, и соотносит это с образом Мировой горы.

Кааба (араб. «куб») — главное святилище ислама, храм прямоугольной формы, в один из углов которого заделан черный камень. Этот камень почитался еще в доисламские времена (о культе камней у семитских народов см. примеч. 18*). Мусульманские предания гласят, что Каабу построил родоначальник арабов Исмаил с помощью архангела Джибрила (Гавриила) по образу храма, находящегося в Раю, и вделал в стену камень, дабы отметить место, с которого надо начинать ритуальный обход Каабы. По одной версии предания, этот камень прежде был белым и почернел от грехов паломников, по другой — всегда был черным, поскольку это упавший с неба, окаменевший и почерневший от горя ангел-хранитель согрешившего Адама. Большинство уче-

ных считают Черный камень метеоритом, но некоторые полагают его куском вулканической породы; по понятным причинам минералогические исследования его никогда не проводились.

* *Митраизм* — религия, основанная на культе Митры. Митра, древнеиранский бог договора, согласия, мирных отношений между людьми, а в дозороастрийские времена — возможно, также бог солнца, во II — IV вв. н. э. становится центральным божеством отделившейся от зороастризма религии, богом-творцом и богом-спасителем; митраизм, особо популярный в армейских кругах поздней Римской империи, был одно время серьезным соперником христианства.

Священное и *мирское* (иначе — сакральное и профанное) — ключевые термины идей Элиаде, заимствованные у Э. Дюркгейма (см. примеч. 6* к «Вавилонская космология и алхимия. Предисловие») и наиболее подробно рассмотренные им в книге «Священное и мирское» (1965, рус. перев. 1994). Священное в культуре является основой религиозного сознания и противостоит мирскому как то, что содержит высший смысл, — лишенному этого смысла; как высшая и истинная реальность — случайной видимости.

* Имеется в виду *Йом* Тов бен Авраам Ишибиль (т. е. Севильский; ок. 1250 — 1330), знаменитый талмудист, родом из мусульманской Испании.

Имеется в виду автор книги «Кисас аль-анбийа» — «Рассказы о пророках», которую приписывают Мухаммаду ибн Абдаллаху аль-Кисаи. Сложность в том, что «Кисас аль-анбийа» — традиционное название особого жанра — сборников легенд, развивающих коранические сказания, так что установить, кто именно подразумевается, трудно.

Словом *«tehom»* в еврейском тексте Писания обозначаются воды, бывшие до сотворения мира, — ср.: «и Дух Божий носился над водою» (Быт. I, 2). Это слово одновременно значит и подземные воды, и океан, и бездну, пучину, неоформленный хаос.

Самаритяне — жители Самарии (евр. Шомрон), области в Палестине к северу от Иерусалима. После завоевания Израильского царства Ассирией в 722 г. до н. э. часть населения была изгнана и на ее место переведены переселенцы из Вавилонии; смешанное население и образовало этнос самаритян. По религии самаритяне были иудеями, но отклонившимися от классической иудейской ортодоксии, что нашло отражение в Новом Завете (сюжеты о Христе и самаритянке, о милосердном самаритянине); ныне — ассимилированная евреями небольшая секта в несколько сот человек. В Самарии близ г. Сихем (недалеко от совр. Наблуса) находились горы Гаризим и Эбла (древн. Эбал, в синодальном переводе — Гевал), упоминаемые в Писании (Второзак. II, 29 и 27, 4) как священные места, на которых следует воздвигать жертвенники и с которых должно произносить благословение земле обетованной (с Гаризима) и проклятие врагам ее (с Гевала). Ок. 420 г. до н. э. самаритяне воздвигли на г. Гаризим храм с собственным культом и первосвященником в противовес единственно допустимому в древнеиудейской религии Иерусалимскому храму. Храм на г. Гаризим был разрушен между 125 и 120 гг. до н. э., восстановлен на рубеже н. э. и окончательно уничтожен в I в. н. э.

Гильгамеш — герой шумерского и аккадского (древнесемитского) мифологического эпоса, великий воин (высказывалось предположение, что в основе мифа лежат воспоминания об историческом Гильгамеше, правителе шумерского города Урук в конце XXVII — начале XXVI в. до н. э.) и победитель чудовищ; здесь имеется в виду рассказ о том, как Гильгамеш после гибели своего друга Энкиду понял, что и сам смертен, и отправился на поиски бессмертия. Гильгамеш достиг страны бессмертных, пройдя подземным путем бога солнца Шамаша через окружающую обитаемый мир горную гряду,

овладел цветком бессмертия, но этот цветок похитила у него змея и тут же помолодела, сбросив кожу. Великий герой греческих мифов *Геракл* при свершении одиннадцатого подвига — добывания дающих вечную молодость золотых яблок, растущих в саду нимф Гесперид, — пересекает Рифейские горы (обычно под Рифейскими горами понимается Урал, но географические представления древних были весьма неопределенными: сад Гесперид, согласно мифам, лежит на дальнем Западе, Урал расположен к востоку от Греции, а Геракл, преодолев Рифей, оказывается в стране гипербореев, т. е. приполярных областях).

Ancy (аккад., шумер. *Абзу*) — Мировой океан подземных пресных вод в шумеро-аккадской мифологии, начало всех начал, первопричина жизни и одновременно божество этого океана.

«Пещера сокровищ» — сирийский апокриф VI в. В нем повествуется о священных предметах, вынесенных Адамом из Рая и лежащих в пещере, где похоронен (не сотворен!) Адам. Название Голгофа (от др.-евр. *gulgolet* или арамейск. *gulgatta* — «череп») указывает на форму того холма, расположенного к северо-западу от Иерусалима, в районе пригородных садов и кладбищ, где казнили Христа. В средние века, не только в сирийской литературе, понималось как обозначение захоронения черепа Адама; таким образом, получилось, что Грехопадение и Искупление как бы совершились в одном месте и кровь Христа изливалась на останки Адама, в буквальном смысле слова смывая с него первородный грех.

Элиаде перечисляет ряд мусульманских писателей и религиозных авторитетов. Шихад ад-Дин Ахмет *аль-Нувайри* (1279 — 1333) — египетский историк и энциклопедист. Абд Шамс (позднее принял имя Абд Аллах) аль-Дауси аль-Исмаил *Абу Хурайра* (ум. 678) — один из первых последователей пророка Мухаммада, его верный ученик. Закарийа ибн Мухаммад Абу Йахья *аль-Казвини* (ок. 1203 — 1283) — арабский географ и космограф.

Имеется в виду середина II тысячелетия — середина I тысячелетия до н. э., время создания Вед (см. примеч. 98* к работе «Азиатская алхимия»).

Св. Климент Александрийский (Тит Флавий Климент; ок. 150 — между 211 и 215) — христианский апологет, стремившийся сочетать христианскую веру с античной культурой; этому посвящен его труд «Строматы» (букв.: «Узоры на ковре»; в переносном смысле — «Сборник заметок»).

Агни (букв.: др.-инд. «огонь») — индийский бог огня, домашнего очага, жертвенного костра, посредник между людьми и богами, божественный жрец.

Исихазм (от греч. ησυχια — «покой, безмолвие, уединение») — мистическое течение IV — VII вв., возникшее в Византии; его последователи уделяли внимание технике дыхания и медитации — «молитве души». В XIV в. исихазм упоминается в Валахии (Tara Romaneasca), в XVIII в. практиковался старцем Павсанием и его учениками в монастыре Нямц (Молдова).

Валлийцы (уэльсцы) — коренное население полуострова Уэльс в Великобритании, потомки автохтонов-бриттов, оттесненных в V — VI вв. завоевателями англосаксами на запад. Язык уэльсцев (валлийский), принадлежащий к кельтской группе индоевропейской семьи, в настоящее время практически полностью вытеснен английским.

Государство, возникшее предположительно в XIII в. и достигшее расцвета в XV в. на Андском нагорье, простиравшееся в период наибольшего могущества от нынешнего Северного Чили до Эквадора, называлось Тауантинсуйу — «Страна четырех сторон света» на языке основного населения этого государства — индейцев кечуа. В Европе эту страну именовали обычно Империей инков; инки — правящий род в Тауантинсуйу, государь носил титул Верхов-

ный Инка. Столицей являлся существующий доныне в Перу г. *Куско* (на языке кечуа — «пуп»), согласно легенде, основанный в XI в., т. е. то ли еще до создания государства инков, то ли — в реальности — существенно позднее; вообще, записанные испанцами индейские предания представляют государство Тауантинсуйу более древним, чем на самом деле.

* *Э.-С. Хартлэнд* ~ фольклорист, представитель английской антропологической школы.

* *Омфалос* (букв.: «пуп») — название священного камня, находившегося в святилище Аполлона в Дельфах. Считалось, что именно в этом месте находился центр земли. Согласно греческим мифам, богу Кроносу было предсказано что он погибнет от руки собственного сына, и потому он пожирал всех своих детей, кроме последнего, Зевса, которого спасла мать, богиня Рея, подсунув супругу камень вместо новорожденного. Именно этим камнем и считался омфалос.

Ряд исследователей, особенно в XIX — начале XX в., выдвигали предположение о том, что на библейский рассказ о *Вавилонской башне* (Быт., II, 1—9) повлияли сведения об огромных зиккуратах.

* Согласно скандинавским (а возможно, и общегерманским) мифам, известным нам по исландским текстам XIII в. («Старшая Эдда» и «Младшая Эдда»), в центре Мира, соединяя Небо и Землю, находится ясень *Иггдрасиль*, на вершине которого сидит орел, между глазами орла — ястреб, корни ясеня гложут дракон и змеи, а перебранку между орлом и драконом переносит снующая по стволу белка, листья Иггдрасиля щиплют олени, его корни находятся в царстве мертвых.

* *Угры* — народы, говорящие на языках угорской подгруппы финно-угорской группы уральской семьи: венгры и так называемые обские угры — ханты и манси, живущие в бассейне р. Оби. Именно обские угры имеются здесь в

42* У

Сумур, Сумер, Сумбур (правильнее — Сумбер) — варианты названия мировой горы в буддийской мифологии (все перечисленные Элиаде народы — буддисты) — Сумеру, восходящего к Меру (см. выше, примеч. 5*).

* О богах *Энлиле*, *Шамашу* (Шамаше) и *Ану* см. выше, примеч. 1*. *Эа* — семитское имя шумерского божества Энки, хозяина подземных пресных вод. *Нинидни* — неясно, божества с таким именем обнаружить не удалось; но, возможно, это одно из имен богини-матери Нинхурсаг (ср. примеч. 1* к гл. «Живой космос»).

* Хеттское царство существовало в Малой Азии в XVIII — XII вв. до н. э. Древнейшим слоем хеттской мифологии является хаттская (протохеттская) составляющая, предположительно родственная северо-западным кавказским культурам; выделяется также группа древнейших индоевропейских богов. С эпохи Среднехеттского царства (XV в. до н. э.) в хеттский пантеон включаются хуритские боги (влияние племен, образовавших в XVI — XIII вв. государство Митания в Северной Месопотамии). Период Нового царства (XIV — XII вв.) характеризуется синкретизмом хеттских и хуритских божеств, контаминацией мифологических сюжетов и функций «тысячи богов».

Этноним *«шумеры»* введен современными учеными по названию области Шумер на крайнем юге Месопотамии, где они обитали. (Самоназвание этого народа, если оно было, неизвестно.) Шумерские города-государства возникли в середине IV тысячелетия до н. э. В конце XXIV в. до н. э. Шумер был завоеван восточносемитскими племенами из расположенной севернее области Аккаде, в XXII — XXI вв. до н. э. на недолгое время возникло единое царство Шумера и Аккада, разрушенное позднее восточносемитскими племенами

амореев. Шумерский язык оставался живым языком до XIX, а мертвым языком культуры (подобно латыни в средние века) до XVI в. до н. э.
Жан *Фийоза* (1906 — 1982) — французский индолог, врач.

Магия и металлургия

' Аккадский лунный бог *Син* (поздняя форма; более ранняя — *Суэн*, аккад. *Зуэн*) соответствует шумерскому *Наине* (*Наннаре*); входил в семерку «великих богов», представлялся в виде синебородого быка.

Ра — бог солнца у древних египтян, с XXVI — XXV вв. до н. э. — верховный бог, в XX в. до н. э. начинается, а в XVI в. до н. э. завершается процесс слияния его с Амоном, богом — покровителем столичного города Фивы (греческое название, у египтян — Уаси или Нут-Амон, т. е. Город Амона) в единое верховное божество Амон-Ра.

' Имеется в виду стела Ур-Намму (правил ок. 2112 — 2094 до н. э.), царя Шумера из так называемой III династии Ура (Ур — один из древнейших шумерских городов, покровителем его был Наннар). На ней изображен Ур-Намму, предстоящий перед Наннаром, который держит в протянутой руке чашу; большинство исследователей интерпретирует этот сюжет как изображение жертвенного возлияния.

Ездра (сер. V в. до н. э.) — иудейский священник, родом из Вавилона, религиозный реформатор, который, по иудейской традиции, обнаружил в Вавилоне Второзаконие. Прибыв в 458 г. до н. э. в Иерусалим, он стал инициатором процесса превращения евреев, лишенных собственного государства (в то время Иудея входила в состав Персидской державы), в замкнутую религиозную общину. Ездра считается автором ветхозаветной Книги Ездры; ее еврейский текст насчитывает 10 глав, в греческом переводе (Септуагинте) — 16. В православии отсутствующие в оригинале добавления считаются неканоническими, т. е. не боговдохновенными, но душеполезными, в католичестве — каноническими. Указанная цитата приведена именно из неканонического добавления (Ездра, 14; 39). Апокрифическим, т. е. запретным, считается «Апокалипсис» Ездры, написанный по-арамейски ок. 100 г. и переведенный на греческий во II в., содержащий пророчество (якобы от имени Ездры) о разрушении Иерусалима римлянами в 70 г. и о грядущих бедствиях.

В конце XIX — начале XX в. весьма широко распространялись гипотезы о существовании некоего единого центра мифо-магической мудрости. На их возникновение, безусловно, повлияла популярная в начале XX в. теория диффузионизма, в соответствии с которой любой культурно-исторический феномен — колесо, металл, мумифицирование, каменное строительство, культ Солнца и т. д. и т. п. — возникает единожды в одном месте и далее распространяется путем заимствований, миграций, торговли, обмена и т. п. Среди прочих была теория панвавилонизма, возводившая всю древнюю (и общечеловеческую мудрость) к Вавилону; позднее, с развитием археологии, указанным центром стали считать Междуречье вообще, в частности древний Шумер (ср. название книги «отца шумерологии» С. Н. Крамера «История начинается в Шумере»). Ныне подобные гипотезы не без основания поставлены под сомнение.

Ут-напишти — герой шумеро-аккадского эпоса. Ут-напишти узнает от бога Энки, что боги решили наслать на людей потоп, строит ковчег и спасается, единственный из всех людей. За праведность и, главное, спасение семени человеческого он получает бессмертие и поселяется на острове Дильмун (Тильмун), стране блаженных. Именно к нему и обращается Гильгамеш за помощью в поисках бессмертия.

Здесь: древние цивилизации Африки и Азии, в становлении которых важную роль сыграли народности, принадлежавшие к так называемой афразийской языковой семье, ранее именовавшейся семито-хамитской. Поскольку существование особой генетической группы «хамитских» языков не подтвердилось, американский семитолог Джозеф Гарольд Гринберг (род. 1915) в середине 50-х годов предложил заменить прежний термин новым — «афроазиатские языки»; в отечественной науке принят термин *афразийские языки,* предложенный в 70-х годах И. М. Дьяконовым. Словоупотребление М. Элиаде конца 40-х годов (рум. *afrasiatice*), разумеется, имеет только географическую, а не лингвистическую коннотацию (в этнолингвистическом смысле он употребляет рум. *Semitic).*

О *Каабе* см. выше, примеч. 20* , гл. «Космос и магия». Влияние восточных богов в античном мире и особенно в Риме было велико и усилилось со времен войн Рима с Карфагеном, финикийской (в Риме жителей Финикии на восточном побережье Средиземного моря называли пунийцами) колонией в Северо-Западной Африке, так называемых Пунических войн (Вторая Пуническая война — 218 — 201 до н. э.). В Риме существовала специальная процедура переноса иноземных богов в Вечный Город, дабы и они оказывали ему покровительство. Матерь богов Кибела, малоазийское женское божество, центр культа которой находился во Фригии (область в Малой Азии), считалась прародительницей троянцев, от коих римляне вели свое происхождение, и во время Второй Пунической войны, когда римляне стремились утвердить свое влияние не только в Западном, но и в Восточном Средиземноморье, был особо торжественно учрежден культ Кибелы в Риме, и якобы во исполнение древних пророчеств и по совету Дельфийского оракула. Образ богини — черный камень, видимо, метеорит — был из г. Пессинонт (Пессинунт) во Фригии перевезен в Рим.

Рихард *Андре* (1835 — 1912) — немецкий этнограф; занимался преимущественно народной культурой чехов и сербов.

Подсчитано, что на территории древнего Ближнего Востока могло находиться до 1 млн т метеоритного железа; во многих языках оно называлось «металлом неба». Изделия из железа, которое ценилось намного дороже золота, до 1200 г. до н. э. в Египте и Месопотамии были исключительно из метеоритного железа. Способ извлечения железа из руды, вероятно, был открыт в Малой Азии, где первые изделия из него датируются II тыс. до н. э. Собственно «металлургия» в Двуречье начинается в IV тысячелетии до н. э. с обработки меди (шумер. *уруду, забар*; аккад. *вериум, сипариум)* — она могла ввозиться через Дильмун. На грани II — III тысячелетий осуществляется переход к бронзе (аккад. *сипару*; за медью остается только название *эру,* из *вериум).* Земное железо во II тысячелетии поступает в Ассирию от хеттов, которые предположительно унаследовали секрет его изготовления от хаттов. За идеограммой AN.BAR могут скрываться разные слова, в том числе аккадские. Следует помнить, что Элиаде пользовался источниками, отчасти устаревшими в послевоенное время благодаря открытиям археологии и новым дешифровкам. Причем его обобщение имеет в виду не частную науку (ассирологию в данном случае), но самую широкую историко-философскую перспективу.

"* *Копты* (от греч. αιγυπτιος — «египтянин») — потомки древних египтян, ассимилированных арабами, но сохранивших религию и коптский язык — поздний вариант древнеегипетского в качестве богослужебного; копты — христиане монофизитского толка (монофизиты — отколовшееся в IV в. от ортодоксального христианства течение, сторонники которого считают, что Христос имел единую природу, — греч. μονος φυσις — божественную, тогда как ортодоксы полагают, что божественное и человеческое в Христе нераздельно, но неслиянно).

Самая большая из пирамид — Великая пирамида высотой 146 м — была построена, видимо, ок. 2700 (не 2900!) г. до н. э. фараоном Хуфу (греки называли его *Хеопсом).* Город *Абидос* (др.-егип. Абаду, совр. Эль-Араба-эль-Мадфуна) был центром сильного государства еще до объединения Египта ок. 3000 г. до н. э., а в 2500 г. являлся крупным и богатым провинциальным городом. Указания Квидринга на обнаруженное в III тыс. до н. э. металлургическое железо можно принять лишь как гипотезу. В Египте тогда употреблялась в основном медь и реже мышьяковистая бронза, оловянная бронза появилась в начале II тысячелетия до н. э., железо — еще позднее, в середине II тысячелетия до н. э.

Первые железные изделия рудного железа, датируемые не позднее 2100 г. до н. э., найдены в городище Аладжа Хююк в хаттских областях Малой Азии. Современные исследователи полагают, что именно хатты изобрели металлургию железа, а в собственно Хеттском царстве уже в XVI в. до н. э. существовало довольно развитое железоделательное ремесло и широкая торговля железом.

Археологи именуют культуру острова Крит *минойской,* по имени легендарного царя Миноса (возможно, в период 1750 — 1450 гг. до н. э., когда владетели критского города Кносс распространили свою власть не только на весь остров, но и на архипелаги и побережье Эгейского моря, существовали один или несколько царей с таким именем). Минойскую эпоху от возникновения на Крите первых городов-государств до вторжения на остров северогреческих племен, разрушивших местную цивилизацию, археологи датируют приблизительно 3000 — 1100 гг. до н. э. Минойская цивилизация знала города, государственные структуры, письменность, но была культурой бронзового века, где железо, метеоритное или привозное, использовалось для украшений как драгоценный металл.

Сеннахериб (Син-аххе-эриба; ум. 684 до н. э.) — царь Ассирии с 704 г. до н. э.

Индейские народы Северо-Западной Америки, т. е. племена, населявшие побережье Тихого океана от северных районов Орегона до юга Аляски, знали и использовали самородную медь для изготовления в основном оружия и культовых предметов. Люди, изготовлявшие эти предметы, составляли привилегированные группы в племенах.

Бари — африканский народ в Судане, живущий по берегам верхнего и среднего течения Белого Нила; земледельцы и скотоводы (в прошлом скотоводство резко преобладало), сохраняют традиционные верования. Численность — ок. 600 тыс. человек.

Фанг (пангве) — группа африканских народов в Камеруне, Габоне и Экваториальной Гвинее. Общая численность — ок. 3 млн человек. В большинстве сохраняют традиционные верования, существуют тайные союзы кузнецов.

Огове — так в XIX — начале XX в. этнологи называли родственные племена, живущие в верхнем и среднем течении р. Огове, на территории нынешних государств Конго и Габон. Ручные земледельцы тропических лесов, основные традиционные ремесла — резьба по дереву (маски, музыкальные инструменты), кузнечное дело известно (вопреки сказанному Элиаде), но мало распространено.

Бхилы — группа родственных народов в горных и лесных районах Западной Индии, потомки древнейшего населения Индостанского полуострова, частично ассимилированного пришедшими с севера во II тысячелетии до н. э. индоарийскими племенами; земледельцы, большую роль в хозяйстве играют охота и собирательство. В настоящее время — ок. 3,2 млн человек.

Джолоф (уолоф, волоф) — народ в Сенегале, Гамбии и других странах Гвинейского залива. Традиционное хозяйство — земледелие, охота; развиты ре-

месла, в том числе, несмотря на приниженное положение кузнецов, кузнечное. В большинстве мусульмане, но сохраняются и традиционные верования общая численность — ок. 2,3 млн человек.

Тиббу (тебу, тубу) — африканский народ в Сахаре, в основном в Чаде. Делятся на две группы: *теда,* в основном скотоводов, и *даза,* сочетающих скотоводство с земледелием. Развиты ткачество, обработка кожи (седла, сумки, обувь, сосуды) и металлов. Мусульмане, общая численность — ок. 400 тыс. человек.

Даяки — собирательное название коренного населения о-ва Калимантан (Борнео), численность ок. 3,5 млн человек. Традиционное хозяйство: ручное земледелие, скотоводство (свиньи), охота, кузнечное дело (изготовление мечей). До середины XX в. среди даяков широко практиковалась охота за головами: покрытый резьбой и украшенный осколками полудрагоценных камней череп иноплеменника считался почетным трофеем, отличием воина. В большинстве придерживаются традиционных верований, имеются мусульмане и христиане (католики и протестанты).

Игнац *Гольдциер* (1850 — 1920) — венгерский арабист, автор фундаментальных трудов по истории и литературе ислама, семитской мифологии, фольклору.

Цыгане действительно были искусными кузнецами и медниками, но следует упомянуть и о более весомых причинах недоброжелательного отношения к цыганам в Европе. Выходцы из Северной Индии, они покинули первоначальную область обитания в конце I тысячелетия до н. э. (историки связывают это со вторжением арабов-мусульман) и расселились сначала по Ближнему Востоку, затем по Восточной Европе, а на рубеже XIV и XV вв. и по Западной. Их кочевой образ жизни породил легенды о том, что, живя в Египте (отсюда англ. *gypsies* — «египтяне», венг. *pharao nepek* — «фараоново племя»), они отступили от христианской веры, за что прокляты и осуждены вечно скитаться.

Финистер (от лат. *finis terrae* — «конец земли») — департамент (и исторический регион) Франции на крайнем западе п-ова Бретань; район, в котором и доныне в большей, нежели в остальных частях Бретани, степени сохранились язык и традиционная культура кельтов-бретонцев. *Святой Перан* — очевидно, местный святой, в официальных святцах не содержится. *Меланезийцы* — группа аборигенных народов, австралоиды, говорящие на меланезийских языках, обитающие в Меланезии, западной части Океании. Здесь, видимо, ошибка, ибо до прихода европейцев в XVI — XVIII вв. меланезийцы сохраняли культуру каменного века и ни металлургии, ни горного дела не знали. Возможно, Элиаде имеет в виду малайцев, жителей Малайзии и Индонезии, у которых металлоделие было весьма развито. *Мастер Хеммерлинг* (*Maître Hoemmerling* — смешанное фр.-нем. «Хозяин Молоточек»), *Белая дама (La dame Blanche* — фр.) — горняцкие привидения.

Здесь перечисляются персонажи древнегреческой мифологии, связанные с циклом сказаний о младенце Зевсе и его матери, богине земли Рее, отождествлявшейся с Матерью богов Кибелой (см. примеч. 8* к этой гл.). Рея спрятала младенца от преследований отца, бога Кроноса (см. примеч. 38* к гл. «Космос и магия») в пещере горы Ида на Крите, куда переселилась и сама (ее первоначальным обиталищем была гора с тем же названием — Ида — во Фригии). За ней последовали из Фригии *дактили,* считавшиеся изобретателями обработки железа (известные нам имена дактилей: Кельмис, Дамнаменеи и Акмон — образованы от слов, значащих соответственно «плавить», «укрощать» и «наковальня»), а также трое из девяти *тельхинов* — кузнецов с о-ва Родос, на Крите получивших имя *куретов.* В Идейской пещере они вместе с другой группой служителей Реи-Кибелы — *корибантами* — шумели, плясали, ударами копий о щиты заглушали плач младенца Зевса, дабы Кронос не прознал о его спасении и местонахождении. *Кабиры* — дети обоего пола бо-

жественного кузнеца Гефеста, наделенные особой, унаследованной от отца мудростью, также входили в свиту Великой Матери Реи. Все эти группы демонических существ еще в древности смешивались, все изначально (кроме, может быть, корибантов) считались связанными с металлами, особенно с железом, и кузнечным делом.

Аттис — божество древнегреческой мифологии, явно малоазийского (фригийского) происхождения, связан с культом Кибелы. Существуют различные варианты мифов о смерти и воскресении Аттиса. Наиболее известен следующий: Аттис, любимец Кибелы, страж ее храма, давший обет целомудрия, нарушил его, увлекшись нимфой; разгневанная Кибела губит нимфу и насылает безумие на Аттиса, который оскопляет себя и умирает. Согласно другим вариантам, он воскресает вечно юным и нетленным, а из крови его вырастают весенние цветы и деревья, т. е. Аттис предстает богом умирающей и воскресающей растительности. С плодородием и сезонными изменениями природы связаны и другие упомянутые Элиаде божества. (Об *Иштар-Астарте* см. примеч. 1* к гл. «Космос и магия».) *Исида* — древнеегипетская богиня плодородия, воды и ветра, а также семейной верности. После гибели ее брата-супруга Осириса от руки его брата-близнеца Сета Исида оплакивает его и разыскивает останки мужа, коего злой Сет расчленил на 72 части. Она находит их, собирает вместе (лишь фаллос бога остался ненайденным и его заменяет деревянное изображение) и от мертвого мужа зачинает сына, который выступит мстителем за отца. С III в. до н. э. Исида становится весьма популярной в античном мире как хранительница и обладательница мистической мудрости, как утешительница страждущих, как плодоносящее начало мира и в последнем качестве отождествляется с греческой богиней Деметрой. *Деметра* — изобретательница и покровительница хлебопашества. Когда дочь ее, Персефона, была похищена царем страны мертвых Аидом, Деметра впала в глубокую скорбь, и земля перестала плодоносить. В конечном итоге, по решению Зевса, Персефона две трети года должна находиться с матерью — и тогда земля приносит плоды, а треть в подземном царстве — и тогда земля бесплодна. В г. Элевсине в Аттике находился храм Деметры, где свершались особые тайные обряды (мистерии) в ее честь. В поздней античности распространялись представления о том, что участвовавшие в таких обрядах (а также обрядах в честь Исиды, Астарты и некоторых иных божеств) обретают загробное блаженство.

Фест — город и дворец минойской эпохи (построен ок. 1900 г. до н. э.) на юге о-ва Крит. Раскопки его ведутся с рубежа XX в. Первооткрывателем минойской цивилизации является британский археолог Артур Эванс (1851 — 1941).

Изображения женщин с подчеркнутыми признаками пола (археологии именуют их «венерами») известны не с неолита, новокаменного века, начавшегося приблизительно 14 тыс. лет назад, а с предшествующего ему палеолита (древнейшие фигурки датируются временем не позднее 30 тыс. лет назад). Эти «венеры» считаются символами плодородия и, судя по всему, не имеют никакого отношения к металлам.

Имеются в виду памятники культуры древних майя. Так называемое Древнее царство майя (данное археологами название неточно, ибо ни тогда, ни позднее майя не образовывали единого государства, но существовало множество городов-государств), располагавшееся в тропических лесах крайнего юга нынешних Мексики, Северной Гватемалы и Белиза (в том числе на юго-востоке п-ова Юкатан), возникло в I в. н. э. В IX — X вв. по неустановленным причинам города в джунглях были в подавляющем большинстве заброшены (некоторые, впрочем, просуществовали до XVII в.) и население переселилось на север, в засушливые центральные и северные районы Юкатана.

Живой космос

Верховный бог Вавилона *Мардук* (первые упоминания о нем восходят к середине III тысячелетия до н. э.) высшим божеством становится с XIX — XVI вв до н. э. Согласно древним мифам, когда богиня-чудовище *Тиамат* (она является воплощением хаоса, водной стихии, но не морской, а дождевых вод и разливающихся Тигра и Евфрата) нападает на богов, те, испуганные, призывают на помощь Мардука, который готов сражаться при условии, что его провозгласят верховным богом. Победив Тиамат, он рассекает ее надвое и делает из половины туловища землю, из другой — небо. Кроме того, он убивает сотворенное Тиамат чудовище *Кингу* и из глины и крови Кингу создает (точнее, участвует в создании совместно со своим отцом, богом Эа) человека; мотив самопожертвования в мифологическом эпосе, откуда мы знаем этот сюжет, явно не выражен. *Нинту* (она же Нинти) — одно из имен шумерской богини-матери Нинхурсаг (ср. примеч. 43* к гл. «Космос и магия»). *Аруру* — в аккадской мифологии (по некоторым данным, божество очень древнего, доаккадского и даже дошумерского происхождения) богиня-мать, согласно некоторым вариантам мифов о творении, создавшая людей из глины и определившая их судьбы. Шумеро-аккадское божество *Мами* — богиня-мать, создательница людей, родовспомогательница; под этим именем она никогда не является спутницей Мардука, но божественная супруга последнего *Царпанит* (она же *Эруа)* также является помощницей при родах и вообще носит черты богини-матери.

Берос (греч. форма имени Белрушу; ок. 350 — 280 до н. э.) — вавилонский жрец храма Мардука, написавший по-гречески для новых повелителей своей страны (при жизни Бероса Вавилония, принадлежавшая персам, была завоевана Александром Македонским и вошла в царство одного из его преемников, полководца Селевка) историю Вавилонии; насколько можно судить по отрывочным цитатам и поздним пересказам (сама история не сохранилась), в ней излагались древние мифы, причем в жреческой, подвергнутой рефлексии форме.

Бел (от Балу, Баал — др.-семит. «владыка», «господин») — обозначение разряда высших богов в древнесемитской, особенно вавилонской мифологии, с середины II тысячелетия до н. э. — исключительно Мардука. Греки приняли эту номинацию бога за имя собственное.

Осирис — древнеегипетский бог плодородия, владыка подземного царства, судья мертвых. (Ср. примеч. 28* к гл. «Магия и металлургия».) Миф о происхождении Нила из крови или семени Осириса взят из ненадежного источника, как и сведения о происхождении суданцев (неясно, кто имеется в виду, видимо, жители страны Нуб, но эта страна не тождественна нынешней Нубии в Судане), в результате акта автоэротизма верховного бога солнца Ра. Вероятно, здесь подразумевается один из вариантов древнеегипетского мифа о творении (существовало несколько подобных мифов, так и не приведенных в систему); бог солнечного диска Атум (отождествленный позднее с Ра), проглотив собственное семя, породил, выплюнув изо рта, первую пару богов — Шу (бог воздуха) и Тефнут (богиню влаги), каковые породили другую пару и т. д.

Финиковая пальма, например, — двудомное растение, требующее для активного плодоношения искусственного опыления. Наиболее древним способом такового было подвешивание початков с мужской особи на женскую. Древнейшие следы возделывания человеком финиковой пальмы относятся к V тысячелетию до н. э., искусственное оплодотворение возникло не позднее (а возможно, и много ранее) XVTII в. до н. э.

Хаммурапи (правил 1792 — 1750 до н. э.) — глава небольшого княжества с центром в Вавилоне, превратил это государство в обширную империю. Изданный им, насколько можно судить, в конце царствования свод законов, крупнейший и авторитетнейший для всего Ближнего Востока, переписывгался и изучался спустя полторы тысячи лет после обнародования. Законы Хаммурапи являются первой известной в истории попыткой кодификации права, переходом от случайных, казусных законодательных и судебных решений к нормотворчеству.

Lapis judaicus (лат. «иудейский камень») — чрезвычайно популярный в средневековой алхимии и магии предмет, представляющий собой не минерал, а окаменелость — морского ежа.

Великое Искусство — название алхимии в Европе. Целью его является Великое Деяние, трансмутация (см. примеч. 9* к «Азиатской алхимии»), она же *mystenum conjunctionis* (лат. «таинство соития»), соединения Меркурия (ртути, но также и женского начала — см. примеч. 57* к «Азиатской алхимии») и Сульфура (серы, но и мужского начала — см. там же), в результате чего родится Дитя (часто двуполое, андрогин), которое и есть искомый философский камень.

Ибн ар-Руми (836 — 896) — арабский поэт-сатирик, сын грека и персиянки, мусульманский вольнодумец и еретик, отравленный по приказу багдадского халифа.

Элиаде слишком резко противопоставляет ближневосточную мудрость и греческую науку. Представления о космическом законе, о законе чисел и проч. у ранних греческих мыслителей (Анаксагор, Фалес, Гераклит, Пифагор) не были лишены мифологических коннотаций (для пифагорейцев и даже позднейшего Платона геометрия — наука об устроении космоса), но — и это Элиаде почувствовал точно — греческая наука была плодом единичного ученого, высказывавшего пусть и вечные истины, но от себя лично, ближневосточная мудрость же принципиально безлична.

В 1614 г. в свет вышла книга «Fama fraternitas» — «Слава братьев», описывающая якобы основанное неким Христианом Розенкрейцем *[Rosenkreunz)* и одновременно пользующееся символами Розы и Креста *[Rose und Kreuz),* т. е. Любви и Страдания, общество розенкрейцеров. Это созданное, по словам книги, в XV в. идеально устроенное общество должно обновить мир изнутри, его члены обязаны были вести благочестивый образ жизни, заниматься наукой, натуральной магией, алхимией; в первой половине XVII в. (точная дата не установлена) вышла книга «Химическая свадьба Христиана Розенкрейца» — розенкрейцерско-алхимический трактат. В действительности первое общество розенкрейцеров было основано в Голландии ок. 1622 г., т. е. после выхода в свет первой из указанных книг, а может быть, и обеих. Их автором большинство исследователей считает Иоганна Валентина Андреэ, немецкого мистика и утописта, под своим именем выпустившего в свет «Описание христианской республики» (1619) и «Христианополис» (1626) — технологические утопии с немалой долей христианского мистицизма. В терминологии Элиаде розенкрейцеры — это совершенно не обязательно члены данного общества, но мистики, стремящиеся сочетать науку и магию.

Petra genitrix (букв.: лат. «скала-родительница») — введенный современными этнологами и фольклористами термин, обозначающий мифологему самых разных стран и народов: скалу (камень), из которой рождается некое особое существо (бог, первочеловек, герой).

Павсаний (изв. 143 — 176) — греческий писатель и путешественник; создал «Описание Эллады», нечто вроде путеводителя по Греции с включением большого числа мифов и легенд, посвященных разным городам, местностям и святилищам.

Согласно учению пифагорейцев, в основе мироздания лежат числа, причем эти числа обладают некоторой материальностью и трактуются они пифагорейцами геометрически. Огромное внимание уделялось четырехугольнику — эта фигура лежала в основе Земли, и треугольнику (вспомним теорему Пифагора) — принципу Неба и Огня. Пифагорейские арифметика и геометрия были одновременно мифологией, где место богов и духов занимали числа и фигуры. Треугольник означал αρχη γενεδιος — «рождающее начало» именно как Небо.

15* *Бискара Рийа* — индентифицировать не удалось.

16* *Бахья бен Ашер* (1260 — 1340) — еврейский каббалист и толкователь Библии (жил в Сарагосе, Испания).

Саббатай Донноло (913 — 982) — еврейский врач и фармаколог из Южной Италии (в то время — владения Византии), знаток греческой, арабской и сирийской литературы по медицине и астрологии, автор фармакологического трактата, переведенного на арабский, греческий и латынь; сочетал медицину с астрологией и каббалистикой.

Абу Али аль-Хусейн ибн Абдаллах ибн Сина (евр. Авен Сина; труды Ибн Сины пришли в Западную Европу через посредство еврейских ученых мусульманской Испании — и автор превратился в Авиценну) (980 — 1037) — мусульманский ученый, уроженец г. Афшан близ Бухары, писавший на языке исламской науки — арабском; замечательный врач, философ, математик, астроном, энциклопедист; в философии следовал аристотелевской традиции с влиянием неоплатонизма и исламской теологии. К алхимии относился скептически, мистиком в общем-то не был, некоторые высказывания о возможности непосредственного познания божества относятся к неоплатонической и вполне ортодоксальной исламской богословской традиции. Вошел в народную память не только как искусный лекарь, но и как маг; многие циркулировавшие под его именем труды, особенно по алхимии, в действительности ему не принадлежат.

«Turba Philosophorum» (лат. «собрание» букв.: «большое скопление философов») — анонимный алхимический трактат XII или XIII в. Высказывалась гипотеза, что это весьма вольный перевод или существенная переработка арабского (м. б., египетского) трактата IX или X в.

Абу Абдаллах Джафар ас-Садик (669/700 — 765) — шестой имам шиитов. В 656 г. в исламе наметился раскол в связи с избранием халифом двоюродного брата Мухаммада Али (ум. 661). Его сторонники — партия (араб. *шиа*) Али — считали, что глава правоверных должен обязательно быть родственником пророка, ибо лишь в его семье существует особая наследственная благодать, позволяющая не только править, но и верно толковать Коран. В результате гражданской войны Али был убит, но его сторонники — шииты — образовали особое течение в исламе, причем главой шиитов — имамом — мог быть лишь родственник Али, чья мистическая сила передавалась по наследству. Вокруг Джафара ас-Садика возникло множество легенд, он считался учителем самого знаменитого из арабских алхимиков — *Джабира аль-Хайана* (ок. 721 — ок. 815), также фигуры весьма загадочной (нам точно не известно место его рождения, неясно, какие труды действительно принадлежат ему, очевидно только, что многие алхимические писания, выходившие в XIII — XIV вв. в Европе на латыни и подписанные его именем в латинизированной форме — Гебер, — апокрифичны). По мнению большинства арабистов, трактаты, в том числе алхимические, приписанные Джафару ас-Садику, созданы между XI и XIII вв.

Гностицизм (от греч. γνοδις — «знание») — возникшее в I — II вв. н. э. религиозно-философское течение, дробившееся на множество сект и направлений,

представлявших собой смешение христианства, иудаизма, ближневосточных религий, эллинистических учений. В основе гностицизма лежит дуализм материи и духа: первая — темное, злое или, во всяком случае, лишенное божественного присутствия начало, сотворенное Демиургом (отождествлялся иногда с Богом-Творцом), второй — животворящий принцип, Божественный Первочеловек (иногда отождествлялся с Христом, но — в учении гностицизма — не Сыном Божьим, не Богочеловеком, а чисто духовной субстанцией, не страдавшей, не умиравшей и не воскресавшей), Абсолют. Предназначение человека — познать это логическим и — главное — мистическим путем и освободиться от уз плоти. Ранняя александрийская алхимия (см. примеч 2* к «Азиатской алхимии») была тесно связана с гностическими учениями.

Суфизм (от араб. *суф* — «грубое шерстяное рубище», т. е. одежда философов) — течение в исламе, проповедовавшее мистическое единство с Богом. Суфизм возник в конце VIII в. первоначально в районах современного Ирака (Багдад и Басра); использовал идеи монашеского христианства и неоплатонизма, был популярен среди многих мыслителей ислама (считается, что первым человеком, назвавшим себя суфием, был Джабир аль-Хайан — см пред. примеч.; к суфиям был близок, хотя прямо себя таковым не именовал, и Ибн Сина). Более всего, хотя и не исключительно, суфизм был распространен в тех регионах, где языком культуры был персидский (Иран, Средняя Азия, Северо-Западная Индия). С XIV в. в практику суфизма входят экстатические методы приобщения к божеству (напр., пляски типа радений), образуются сообщества бродячих или совместно проживающих суфиев-дервишей, наподобие монашества. Среди исламских алхимиков было немало суфиев.

Следует напомнить, что определение «вавилонский» Элиаде прилагает к любому месопотамскому феномену (шумерскому, аккадскому и т. п.). Высказанное положение о колдовском характере месопотамской медицины не вполне точно. Шумерские медицинские тексты ок. 2300 г. до н. э., например, не содержат каких-либо заклинаний, заговоров, упоминаний богов или демонов и т. п.

Асаг — злой демон шумерской мифологии, олицетворяющий жителей горных районов, угрожавших Шумеру.

«Этнографическими» в западной гуманитарной науке, особенно первой половине XX в., называли культуры архаических обществ, не имеющих письменности (и письменной истории), не знающих рефлексии над природой и обществом, те культуры, которые изучаются этнографическими, а не историческими методами.

Энки (у аккадцев — *Эа)* — верховное божество шумеро-аккадцев, владыка вод, бог мудрости, создатель изобилия, изобретатель плуга и мотыги, научивший людей земледелию и не столько собственно медицине, сколько использованию целебных трав. *Нинурта* — шумерский бог-герой, бог войны, но также и земледелия; с медициной связан через свою супругу, богиню-целительницу по имени *Гула* (иначе *Бау* или *Баба*). *Таммуз* (евр. и арам. форма шумер. *Думузи)* — переднеазиатское божество, возлюбленный богини *Инанны (Иштар),* которая отдает Думузи в царство мертвых, чтобы самой спастись от смерти; лишь сестра Думуза Гештинанна соглашается заменить брата и проводить по полгода в преисподней; в Таммузе отчетливо видны черты бога плодородия, но нет надежных данных о его связи с врачеванием.

Вавилонская алхимия

Эдмунд Оскар фон Липпманн (1857 — 1940) — немецкий химик, крупнейший специалист по химии сахара, а также историк науки, прославившийся фун-

даментальным трудом «Возникновение и развитие алхимии» (т. I — 1919 т. 2 — 1931, т. 3 — 1956, посмертно). Не вполне ясно, какой Нестор здесь имеется в виду: Нестор-летописец (кон. XI — нач. XII в.), монах Киево-Печерской обители, по традиции считающийся автором первой редакции (не дошедшей до нас) первой русской летописи «Повесть временных лет» (напомним: М. Элиаде — православный румын, человек, хорошо знакомый с русской культурой); или герой древнегреческого эпоса, участник Троянской войны, царь г. Пилоса Нестор, мудрец, к которому обращались в трудную минуту за советом греки, осаждавшие Трою.

Слово *«теллурический»* — «земной» — образовано от имени Теллус — римской богини земли-кормилицы и ее производительных сил.

Ашшурбанипал (Ашшур-бану-апли) — царь Ассирии в 669 — ок. 630 (год смерти точно не установлен) гг. до н. э. При нем Ассирия достигла наибольшей мощи и одновременно истощила свои силы настолько, что уже при ближайших преемниках его государство рухнуло, столица Ассирии — Ниневия — в 612 г. до н. э. была взята штурмом и сожжена. Сгорел и дворец Ашшурбанипала, в котором была собрана огромная библиотека, но поскольку в древнем Междуречье основным писчим материалом была глина, на табличках из которой выдавливались письмена, и табличка эта подвергалась обжигу, то содержание библиотеки пострадало лишь частично (многие таблички разбились). В 1849 — 1854 гг. остатки этой библиотеки были найдены археологами.

[4] Древневавилонский солнечно-лунный календарь (в нем счет идет по лунным месяцам, но путем вставки дополнительных високосных месяцев раз в несколько лет он приводится в соответствие с солнечным годом) был принят приблизительно в XVIII в. до н. э. в Вавилонии, ок. 1100 г. до н. э. в Ассирии, с VI в. до н. э. у иудеев, которые пользуются им и доныне. *Аб* (правильнее — *Абу*) — 5-й месяц, соответствующий месяцу Ов в еврейском календаре (июль-август).

И. Я. Мейер — немецкий индолог; занимался, в частности, правовыми источниками.

[6] *Ба-педи* (педи) — африканский народ в ЮАР, Зимбабве и Ботсване, численность ок. 2,7 млн человек, ручные земледельцы и скотоводы; в основном придерживаются традиционных верований, часть — христиане-протестанты.

[7] См. примеч. 21* к «Азиатской алхимии».

[8] Неточность. Индейцы о-ва Гаити (и занимающего западную часть острова одноименного государства), полностью истребленные к концу XVI в. в ходе испанского завоевания, не занимались, если верить Колумбу, добычей золота и не придавали ему какого-либо значения. Элиаде неверно понял сообщение указанного в подстрочном примечании источника, где говорится об аборигенах острова Гаити, что тоже, впрочем, неправильно, ибо имеются в виду не подлинные аборигены — индейцы, а негры, ввозившиеся из Африки в качестве рабов, особенно в образованную в 1697 г. французскую колонию Гаити (с 1804 г. — независимое государство). Сегодня в Республике Гаити 90% населения составляют потомки этих рабов, 10% — мулаты (число белых крайне незначительно). Мулаты практически полностью европеизированы; негры, особенно в сельской местности, сохранили традиционные, хотя и значительно модернизированные, верования своей прародины — Западной Африки.

9* *«Книга минералов»* — анонимный арабский (обнаружен в Египте) трактат, составленный в конце XVIII в. на основе не только устных преданий, но и средневековой арабской природоведческой литературы.

10* Гай *Плиний* Секунд Старший (23 или 24 — 79) — римский писатель и ученый Единственный сохранившийся его труд — «Естественная история» в 37 книгах — представляет собой энциклопедию античных естественнонаучных зна

ний, причем многие сведения, например о камнях, о животных, имеют четко выраженный фольклорно-мифологический характер.

Алварo Алонсо *Барба* (1569? — 1662) — испанский инженер, автор трудов по металлургии, наиболее известен труд «Искусство металлов» (1640), посвященный проблеме амальгамирования.

Бернар Палисси (ок. 1510 — 1589 или 1590) — французский художник-керамист и естествоиспытатель, изобретатель цветной глазури, автор «Трактата о металлах и об алхимии» и др.

Пьер *де Роснель* (годы жизни неизвестны) — придворный ювелир Людовика XIII (1601—1643, король Франции с 1610), автор книги «Индийский Меркурий, или Сокровище Индий», посвященной разнообразным сплавам и вышедшей в свет в 1672 г., может быть, посмертно.

Неточность. Книгу «Nutzlich Bergbüchlein» («Полезная горная книжица») действительно написал Ульрих Рюляйн фон Кальбе (ок. 1465 — 1523), врач из Фрайберга в Саксонии (он именовал себя на латинский лад — Кольбус Фрайбергский), и об этом мы действительно знаем лишь из книги «De re metallica» (букв.: лат. «О делах металлических», рус. перев. 1962 г. вышел под названием «О горном деле и металлургии») немецкого врача и рудознатца, гуманиста Георгия *Агриколы* (подлинное имя — Георг Бауэр; 1494 — 1555), ибо «Горная книжица» вышла в свет без указания автора, но критикует и называет «весьма запутанной» Агрикола не ее, а некую другую, не названную им; как считают современные исследователи, это могла быть какая-то анонимная «Probierbüchlein» («Пробирная книжица»), каковых ок. 1500 г. вышло несколько.

Следует заметить, что идея соответствия металлов и планет (Солнце — золото, Луна — серебро, Меркурий — ртуть, Венера — медь, Марс — железо, Юпитер — олово, Сатурн — свинец) и порождения руд под влиянием небесных светил принадлежит никак не автору «Горной книжицы», но известна в европейской алхимии с первых веков н. э. Ср. выше: «Азиатская алхимия», текст и примеч. 22*.

Основоположником алхимии считается Гермес Трисмегист (т. е. Трижды величайший), греко-египетское эллинистическое божество, соединение греческого вестника богов Гермеса и египетского бога мудрости Тота. По алхимическим легендам, Гермес Трисмегист был царем Египта, отцом алхимии, основателем всей тайной, магической мудрости (отсюда слово «герметический» — «наглухо закрытый»). Ему приписывался текст, считавшийся всеми алхимиками основополагающим — 13 тезисов, говорящих о единстве и взаимосвязи всех элементов мира и о сотворении «единственного» из Солнца, Луны и огня. Этот текст считался записанным на таблице из изумруда, положенной в гробницу Гермеса и обнаруженной при вскрытии этой гробницы Александром Македонским. «Изумрудная скрижаль», скорее всего, создана в гностических кругах, видимо, в Египте ок. II в. н. э., по всей видимости, по-гречески, но до нас дошел только латинский перевод, впервые опубликованный в 1541 г.; первые упоминания об «Изумрудной скрижали» и цитаты из нее, достаточно близкие к напечатанному тексту, относятся к XIII в. Наряду с Гермесом Трисмегистом, к александрийским алхимикам относят Зосиму из Панополиса (IV в.), Синезия (379 — 412), Стефана Александрийского (VI в.), Олимпиодора Младшего (VI в.), Псевдо-Демокрита (VI в.).

Имеется в виду алхимический трактат «Физика и мистика», приписанный Демокриту. Действительное авторство, как и точная датировка трактата, не установлены. Обычай псевдоэпиграфов, т. е. сознательного приписывания текста известному авторитетному автору, был в ходу с глубокой древности. Некоторые современные исследователи датируют «Физику и мистику» II —

III вв. и называют автором ее Болоса из Менде в Египте, грекоязычного автора (или составителя?) алхимических и астрологических трактатов, которые он подписывал именами древнегреческих философов, например Пифагора Другие считают «Физику и мистику» созданной в VI в. неизвестным автором (само существование Болоса ставится под сомнение). Еще в позднее средневековье возникло предположение о том, что автор названного трактата не тождествен великому греческому философу Демокриту (ок. 460 — 370 до н. э.), а является лишь его тезкой. Один из первых историков алхимии, французский химик Пьер Эжен Марселен Бертло (1827 — 1907) в 1885 г. выдвинул предположение о том, что в Александрии существовала философская школа последователей Демокрита и «Физика и мистика» вышла именно оттуда.

Комариус — идентифицировать не удалось. *Зосима* из Панополиса (III — IV вв.) в Египте — грекоязычный автор множества сочинений мистико-аллегорического характера, близок к гностицизму (см. примеч. 21* к гл. «Живой космос»); считается одним из основателей алхимии, один из алхимических рецептов его написан в форме видения.

Иниго (т. е. *Игнатий) де Лойола*, св. (1491 — 1556) — испанский религиозный деятель, основатель ордена иезуитов. В молодости был воином, тяжело ранен и, с трудом выздоравливая, пережил глубокий религиозный кризис. Вел суровый аскетический образ жизни, предавался медитации, разработал целую систему духовных упражнений, целью которых было — и это сделалось идеалом его последователей-иезуитов — полностью лишить себя собственной воли, стать орудием в руках Бога и Церкви.

О *Джабире* см.: примеч. 20* к наст. работе, гл. «Живой космос», о суфиях примеч. 21* там же. Полное имя Джабира неизвестно, Элиаде дает наименее распространенный вариант. Тексты Джабира, в том числе самая известная алхимическая «Книга Семидесяти», где впервые изложена серно-ртутная теория (см. примеч. 57* к «Азиатской алхимии»), дошли до нас в рукописях не ранее конца X — начала XI в., и высказывались предположения, что указанные писания либо принадлежат неизвестному автору IX — X вв., воспользовавшемуся именем известного суфия, либо представляют основательную переработку подлинных трудов Джабира, которую сделал в те же годы. Абу-ль-Фаид Таубан *аль-Мисри* (769 — 861) по прозвищу *Зу-н-Нун* — арабский суфий, аскет, мистик, родом из Египта (араб. Миср). Ему, по мнению современных исследователей, безосновательно приписывается ряд алхимических трактатов.

КУЗНЕЦЫ И АЛХИМИКИ

Предисловие

Ряд современных ученых расходятся во мнениях с Элиаде и полагают, что металлургия по меньшей мере современна керамическому производству, если не старше (другое дело, что этнология не знает современных народов, которым известна металлургия, но неизвестна керамика, тогда как обратное широко распространено). Наиболее древние керамические изделия датируются концом VII тысячелетия до н. э., самые старые металлические предметы относятся к X тысячелетию до н. э. Правда, это мелкие вещи (булавки, шило, бусы), сделанные из самородной меди. В начале 70-х гг. XX в., т. е. в период между выходом в свет первого и второго издания «Кузнецов и алхимиков», были обнаружены медные изделия явно металлургического производства, датируемые началом VII тысячелетия до н. э. Возможно, впрочем, что Элиаде имеет в виду не просто появление первых предметов из металла, но широкое

распространение последних, начавшееся в V тысячелетии до н. э. с появлением мышьяковой бронзы и особенно активно в III тысячелетии до н. э., когда наступил бронзовый век в собственном смысле, т. е. эпоха изготовления оловянистой бронзы. Именно тогда появляются профессиональные кузнецы (Элиаде, говоря о «демиургическом опыте», играет с двумя смыслами греч. δεμιουργος — «ремесленник» и «Творец»), тогда как профессиональные гончары возникли много ранее, в конце IV тысячелетия до н. э., с изобретением гончарного круга. Гончарное дело все же отложилось в мифах, хотя и не столь обильно, как кузнечное: древнеегипетский бог плодородия Хнум создал людей (в позднем варианте мифа — весь мир) из глины на гончарном круге, подобное встречается в мифологиях древней Месопотамии, современной Западной Африки и ряда иных мест.

См.: примеч. 5* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Магия и металлургия».

См.: примеч. 94* к «Азиатской алхимии» и 6* там же.

См.: примеч. 9* к «Азиатской алхимии».

См.: примеч. 22* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Космос и магия».

Элиаде солидаризируется с трудами мифоведов конца XIX — начала XX в., выводивших античную драму из мифов, а мифы — из сезонных ритуалов, связанных со смертью божества (умирание растительности осенью) и его новым рождением (возрождение растительности весной).

В античной драматургии — и великий древнегреческий трагик Еврипид (ок. 480 — 406 до н. э.) здесь не исключение — сюжеты практически всегда заимствовались из мифологии или эпоса. Трагедия «Вакханки» связана с преданиями о боге виноделия и виноградарства Дионисе-Вакхе. Это божество явилось из Индии в Грецию, в Фивы, где царь Пенфей отказался признать нового бога, чей культ выражался в экстатических празднествах, в которых активное участие принимали женщины-вакханки. Подстрекаемый самим Дионисом, принявшим облик прорицателя, Пенфей решил подсмотреть ритуальные оргии вакханок, но исступленные женщины во главе с матерью Пенфея Агавой в священном безумии разорвали его на части, приняв за льва. Трагедия «Ипполит» построена на основе предания о юном Ипполите, сыне афинского царя Тесея. Ипполит презирал любовь и почитал лишь девственную богиню охоты Артемиду. Разгневанная богиня любви Афродита наслала безумие на мачеху Ипполита Федру, и та, охваченная страстью к пасынку и отвергнутая им, оклеветала его перед отцом — Тесеем, обвинив в попытке насилия, и покончила с собой. Разгневанный Тесей проклял сына, и тот погиб под копытами своих коней. Все же отца и умирающего сына примиряет Артемида, раскрывая им истину. В поздних легендах (но не в трагедии Еврипида) говорится о воскрешении Ипполита. Трагедия «Андромаха» восходит к сказаниям о Троянской войне и посвящена горестной судьбе Андромахи, вдовы великого героя троянцев Гектора, после взятия ахейцами Трои доставшейся Неоптолему, сыну убийцы Гектора Ахилла, живущей в неволе и подвергающейся притеснениям со стороны ревнивой жены Неоптолема Гермионы.

1

О философском камне см. примеч. 8* к «Азиатской алхимии»; о понятии «сотериологический» см. там же, примеч. 72*. Швейцарский психолог Карл Густав Юнг (1875 — 1961) выдвинул теорию архетипов, особых психических структур, схем образов, воспроизводимых бессознательно, формирующих активное воображение и выявляемых в снах, бредовых видениях, мифах, художественных произведениях, а также Е алхимической символике.

1. Метеориты и металлургия

Негритосы (от исп. *negritos* — «маленькие негры») — представители негритосской малой расы, ветви большой австралоидной расы. Отличаются малым ростом (мужчины ок. 150 см, женщины ок. 140 см), темным цветом кожи и курчавыми волосами. Кочевые охотники, рыболовы и собиратели тропических лесов Юго-Восточной Азии; не знают металлов и постоянных жилищ Последнее время переходят к оседлому земледелию. Всего существует три группы негритосов: *андаманцы* (коренное население принадлежащих Индии Андаманских островов в Индийском океане) — несколько сот человек; *аэта* (жители удаленных от моря джунглей на Филиппинских островах) — 40 тыс.; *семанги* (обитатели внутренних районов Малаккского полуострова на границе Малайзии и Таиланда) — 6 тыс.

Даяки — см. примеч. 23* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Магия и металлургия». В начале XIX в. даякское племя ибан переселилось из внутренних районов Калимантана, захватило северное побережье острова, истребив местное население, к охоте за головами прибавило морское пиратство; тогда же ибаны получили название «морские даяки». В настоящее время насчитывают около 470 тыс. человек, живущих в основном в штате Саравак (Малайзия); в последние годы происходит массовый отказ от традиционной культуры, обращение в христианство (в отличие от большинства других даяков, либо сохраняющих традиционные религии, либо переходящих в ислам).

Палладий — согласно греческой легенде, изображение (неясно, каменное или деревянное) Паллады, дочери морского божества Тритона, которую Афина случайно убила и во искупление сделала ее статую (отсюда — по одной из версий мифа, есть и другие — Афина получила прозвище Паллада); эта статуя — Палладий — была в качестве знамения сброшена Зевсом на то место, где внук Зевса Ил решил основать город Илион (иное название Трои) и стала святыней, охраняющей город; когда во время Троянской войны греки похитили Палладий, Троя пала. Находившееся в построенном в VI в. до н. э. и сожженном небезызвестным Геростратом в 356 г. до н. э. деревянном храме Артемиды в греческом городе Эфесе на западе Малой Азии изображение богини Артемиды Многогрудой (девственная Артемида в античном мире тем не менее сближалась иногда с Матерью богов, богиней плодородия Кибелой) не дошло до нас, и мы не знаем, из какого материала оно было сделано. О Пессинонтском камне см. примеч. 8* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Магия и металлургия». Древнегреческий бог любви Эрос (Эрот) в древнейшие времена понимался как олицетворение мощной неконтролируемой силы секса, и главным его святилищем был храм в г. Феспии в Беотии (Средняя Греция), где он почитался в виде необработанного камня; позднее, в классическую эпоху (V — IV вв. до н. э.) Эрот стал богом любви в современном смысле этого слова и начал изображаться красивым юношей, например в не дошедших до нас находившихся в том же храме в Феспиях статуях знаменитых греческих скульпторов Лисиппа (2-я половина IV в. до н. э.) и Праксителя (ок. 390 — ок. 330 до н. э.); позднее — с III в. до н. э. — Эрот стал описываться как капризный шаловливый малыш. О Каабе см. примеч. 20* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Космос и магия».

Petra genitrix — см. примеч. 12* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Живой космос».

Иерогамия (греч. ιερος γαμος — «священный брак») — распространенный в мифологиях практически всех народов мира сюжет, обозначающий как соитие богов неба и земли (чаще бог неба — мужское божество, богиня земли — женское, но бывают и обратные ситуации), начинающее творение мира, так и

регулярное повторение этого акта, воспроизводящегося в таких явлениях, как дождь, молния, падение метеоритов, порождающее уже не Вселенную, а сезонно возобновляемые блага, в первую очередь — плодородие. К иерогамии относят и ритуалы, как бы повторяющие первый священный брак неба и земли: свадьбы (нередко ежегодные) жреца и жрицы соответствующих богов, царя и царицы и т. п.

Имеется в виду так называемый *лабрис*, двойной топор, символ Зевса, почитавшийся на Крите еще на заре греческой цивилизации (III — II тысячелетия до н. э.), до собственно эллинской эпохи. Этот двойной топор рассматривался как магическое оружие, одновременно убивающее и дающее жизнь, как разрушительная и созидательная сила.

Эта этимология подвергается многими филологами сомнению.

К моменту открытия Америки европейцами (рубеж XV и XVI вв.) в этой части света существовало несколько цивилизаций, достигших достаточно высокого уровня (наличие городов, государственных структур), причем некоторые из них являлись наследниками предыдущих, также развитых культур. На Мексиканском нагорье существовало государство ацтеков, основанное в начале XV в. и завоеванное испанцами во главе с Эрнаном Кортесом (1485 — 1547 гг.) в 1519 — 1521 гг. О цивилизации майя см. примеч. 31* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Магия и металлургия»; о цивилизации инков, погибшей после испанского завоевания в 1532 г., — см. примеч. 36* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Космос и магия». В горных районах нынешней Колумбии располагалась городская цивилизация (не единое государство), созданная племенами чибча (иначе — муисков); эта цивилизация была разрушена в начале XVI в. еще до контактов с европейцами, видимо, из-за войн с инками, и ее изучение началось лишь в середине XX в. Все перечисленные цивилизации, за исключением инкской, были на уровне каменного века, знали только драгоценные металлы (золото и серебро), используемые лишь в ювелирном деле. Жители государства Тауантисуйу применяли бронзу для изготовления оружия и сельскохозяйственных орудий; существуют донесенные испанскими хронистами сведения, что кечуа знали некий металл, называвшийся *quilla,* и многие ученые полагают, что это было железо, возможно, даже не метеоритного, а металлургического происхождения. Последние предположения, впрочем, не очень надежны.

Проблемы доколумбовых контактов Америки и Старого Света обсуждаются давно и оживленно, время от времени появляются сенсационные теории о неких «белых богах», принесших цивилизацию в прежде дикий Новый Свет, причем на роль этих «белых богов» назначаются то атланты, то викинги (последние действительно заложили в X в. несколько поселений на антлантическом побережье современных США и Канады, но эти поселения быстро исчезли). Более основательны теории о контактах с Азией через Тихий океан. На побережье Эквадора обнаружены остатки керамики явно дальневосточного происхождения, но большинство исследователей связывают эту керамику не с южнокитайским царством Чжу (в XI — IX вв. до н. э. — удел в империи Чжоу, в VIII в. — 223 г. до н. э. — независимое царство, лишь номинально признававшее весьма неопределенное верховенство правителя (вана) Чжоу), а с Кореей и Японией, и не с VIII — IV вв. до н. э., а с рубежом н. э. Подавляющее большинство современных исследователей настаивают на автохтонном происхождении доколумбовых цивилизаций Америки, контакты Нового Света с Европой, Азией и Полинезией считают случайными и отрицают какое-либо заимствование металлургии, хотя бы золота и серебра, из Старого Света.

Эта гипотеза не находит подтверждения в современных исследованиях. Первые железные изделия местного производства в Китае датируются

(сомнительно) VII в. до н. э. и бесспорно — IV в. до н. э.; путь железа в Китай шел не из дунайского региона через Кавказ, а из Малой Азии через Иранское нагорье и Среднюю Азию.

Термин, означающий железо, появляется в ассирийском диалекте аккадского языка на рубеже III и II тысячелетий до н. э. Некоторые ученые считают, что имеется в виду земное железо, хотя, скорее всего, не в Ашшуре произведенное Во всяком случае, в среднеассирийский период металлургия железа была в Ассирии известна, а в новоассирийский — железо полностью вытеснило бронзу.

Правление XVIII династии — 1580 — 1314. В широко известной гробнице фараона Тутанхамона (правил ок. 1400 — 1392 гг. до н. э.) найдены небольшие железные предметы (кольцо, кинжал) явно местного металлургического производства, но более или менее широко железо распространяется с VII в. до н. э., вытесняет бронзу лишь в VI в. до н. э., и этот процесс затягивается до III в. до н. э.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 12* к гл. «Магия и металлургия».

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 13* к гл. «Магия и металлургия».

Магнетит — основная железная руда, состоящая в основном из окислов железа. *Гематит* — также весьма распространенная железная руда. Наиболее древние методы приготовления рудного железа заключались в том, что железную руду засыпали углем и нагревали в печи; окислы восстанавливались до железа, частицы железа спекались в крицу — пористый кусок, который потом проковывали молотом.

См.: примеч. 13* к «Вавилонской космологии и алхимии», гл. «Магия и металлургия». Следует отметить, что железные предметы, найденные при раскопках в Месопотамии (г. Эшнун — ныне городище *Тель-Асмар* в Среднем Междуречье, *Мари* — в Северном, *Тель-Чагер-Базар* — на юге Армянского нагорья), метеоритного происхождения по меньшей мере до начала II тысячелетия до н. э., а в Египте — до середины II тысячелетия до н. э. К середине II тысячелетия до н. э. железо активно распространяется по Ближнему Востоку и Средиземноморью (на островах Эгейского моря с XII в. до н. э., в материковой Греции — в XI в. до н. э.), из него изготовляется оружие, но все же по IX в. до н. э. включительно оно остается предметом роскоши, материалом дороже золота. Серийное производство оружия и предметов труда из железа начинается с VIII в. до н. э., и центром этого производства, по всей видимости, является не Армянское нагорье, хотя там производство железа известно с XIX в. до н. э. (в Грузии с XII в. до н. э.), а Фригия (северо-запад Малой Азии); Центральная Европа познакомилась с железом в первой половине I тысячелетия до н. э.

Колесница появилась впервые в Старом Свете в Индии в III тысячелетии до н. э., причем из-за отсутствия письменных источников пока не представляется возможным определить, что было первичным: колесница как транспортное средство или как ритуальный предмет (колесо в индоевропейских культурах считалось символом солнца; в III — II тысячелетиях до н. э. колесницы появляются на Ближнем Востоке и в Закавказье, видимо под индоевропейским, хотя, возможно, и опосредованным влиянием). Гипотеза о примате мифологического значения колесницы над практическим возникла после того, как в первой половине XX в. при раскопках в гробницах ряда культур доколумбовой Америки были обнаружены глиняные игрушечные колесницы, тогда как точно известно, что нигде в Америке, даже на Андском нагорье, где аборигены одомашнили лам, повозки не были известны, зато существовал развитый солярный культ.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 2* к гл. «Вавилонская алхимия».

Об истории производства и использования меди см. наст. раб., примеч. 1* к Предисловию. Древнейшие предметы из выплавляемой, а не самородной меди, найденные в Месопотамии, датируются IV тысячелетием до н. э. и обнаружены не в Аль-Убейде (современное название городища, на месте которого в VI — V тысячелетиях до н. э. располагался центр раннешумерской или дошумерской — мнения специалистов расходятся — культуры, знавшей, насколько можно сейчас судить, лишь самородную медь) и не в Уруке (один из древнейших безусловно шумерских городов, известный с начала IV тысячелетия до н. э.), а в возникшем, видимо, несколько позднее, но в том же IV тысячелетии до н. э. также шумерском городе Уре. Вообще же современные специалисты предпочитают говорить не о медном, но о медно-каменном веке (энеолите), ибо до появления оловянной бронзы (в III тысячелетии до н. э.) медь и ее сплав (мышьяковистая бронза) не вытеснили камень как материал для изготовления орудий войны и труда.

2. Мифология железного века

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 20* к гл. «Магия и металлургия».

Фетишизм (от португ. *feitico* — «амулет») — согласно разделяемым многими религиоведами XVIII — XX вв. идеям французского историка и философа Шарля де Броса (1709 — 1777), одна из древнейших форм религии: почитание неодушевленных предметов, которым приписываются сверхъестественные магические свойства.

Бедуины (араб. бадауин — «обитатели пустыни») — кочевые арабы-скотоводы (преимущественно верблюдоводы) Передней Азии и Северной Африки.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 22* к гл. «Космос и магия». Фрагменты работ Элиаде, посвященных проблеме мифологического и исторического восприятия времени, изданы по-русски: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.

Вачагга (чагга, джагга) — народ в Танзании, живущий в районе горы Килиманджаро; ручные земледельцы и скотоводы, весьма развито кузнечное ремесло. В настоящее время насчитывают ок. 1,1 млн человек, занимаются выращиванием кофе, большинство перешло в христианство (католики), многие обращены в ислам.

Огове — см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 19* к гл. «Магия и металлургия».

Моссенгере — неясно; в Западной Африке существуют народы мосе (моссе) в Буркина-Фасо, Гане и Кот-д'Ивуар (всего более 6 млн человек) и нгере в Кот-д'Ивуар (ок. 600 тыс.), говорят на языке одной группы (нигеро-конголезской), но разных подгрупп (гур и манде) (для сравнения: русский и болгарский языки относятся к одной группе — славянской, но к разным подгруппам — восточной и южной); у обоих народов высоко развито кузнечное ремесло.

Басаката (саката) — группа африканских народов в Заире, общая численность 200 тыс. человек.

Упомянутые персонажи не идентифицированы.

Бон — древнетибетская (хотя, видимо, и не первоначальная) религия, связанная с шаманизмом. Тибетский буддизм испытал сильное влияние религии бон. *Рдоржелегс (па)* — неидентифицированное божество. В Тибете почитается бог Доржешугпа (Рдоржешугпа), видимо, одно из древнейших, еще добонских божеств, верховный податель благ. Нынешнее имя его, однако, буддий-

ского происхождения, включающее часть «дорже» (от санскр. *ваджра* — «алмаз» и «молния», в буддизме — символ неуничтожимости). Сам Дорже-шугпа не является кузнецом, но в его свите находится *дам-чан* (подчиненное божество) Гарба-Накпо — божественный кузнец.

* *Догони* — народ в Мали и пограничных районах Буркина-Фасо; обладают развитой мифологией. Французский этнолог Марсель Гриоль и его ученики обнаружили в середине XX в. у догонов существование весьма сложной религиозно-философской системы, которую сближали с некоторыми новейшими научными течениями (например, космогонические мифы — с современной космогонией, базирующейся на общей теории относительности, теории «большого взрыва» и т. п.). Ряд исследователей ставит под сомнение исследования М. Гриоля и либо считает саму методику Гриоля неадекватной (информант говорит то, что желает от него услышать опрашивающий), либо полагает всю эту мифологическую систему не народной религией, а искусственным жреческим учением, творчеством современных догонских интеллектуалов, получивших образование во Франции и стремящихся — из патриотических побуждений — доказать превосходство африканского интуитивного мышления над европейским рационализмом.

* Элиаде разделяет выдвинутое в начале XX в. положение о том, что первичным божеством народов доземледельческого периода, эпохи сезонного собирательства и охоты (накануне изобретения земледелия, в X–IX тысячелетиях до н. э., после конца ледникового периода, когда дикие леса наступали на степи, тундростепи и тундры, что вело к исчезновению огромных стад животных, смене больших загонных охот на одиночное преследование одиночных животных) был бог неба, с появлением земледелия замещаемый богом грома. Эту гипотезу Элиаде обосновывает в своих работах 1949 — 1958 гг.

* *Макрантроп* — греч. букв.: макрочеловек. Имеется в виду миф о порождении Вселенной из тела первочеловека. См. след. примеч.

* О *Мардуке* и *Тиамат* см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 1* к гл. «Живой космос». Согласно скандинавским мифам (неясно, восходит ли образ Имира ко временам общегерманской мифологии — данные о ней крайне отрывочны, — либо возникает уже в собственно Скандинавии, из чьих преданий он известен), великан *Имир* возник из инея, который, тая, заполнял мировую бездну. Под мышками Имира зародились мальчик и девочка, а пальцы его ног, сочетавшись между собой, породили сына. Боги убили Имира, и его плоть стала землей, кровь — морем, кости — горами, череп — небом, волосы — лесом. *Паньгу* — первочеловек в китайской мифологии, самозародившееся в мировом яйце существо. Паньгу рос 18 тыс. лет, вырос до 90 тыс. ли (т. е. ок. 45 тыс. км). По смерти его дыхание Паньгу стало ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый — луной, плоть — почвой, кровь — реками и т. д. и т. п. В индийской мифологии образ первочеловека *Пуруши*, из расчлененного тела которого возникли не только элементы космоса (напр., из пупа — воздух, из головы — небо, из ушей — стороны света и т. д.), но и социальная структура (изо рта — жрецы-брахманы, из рук — воины-кшатрии, из бедер — земледельцы-вайшьи, из ног — шудры, низшее сословие), был рано подвергнут религиозной и философской рефлексии; внимание концентрировалось на том, что Пуруша был первой жертвой, и потому любая жертва есть воспроизведение акта творения. Пуруша отождествлялся и со всеобщей душой Космоса, и с первопринципом творения, и со многим другим.

* См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 2* к гл. «Живой космос»-

См.: там же, примеч. 12* к гл. «Космос и магия».

17' См.: там же, примеч. 3* к гл. «Живой космос».

3. Сексуализованный мир

I[1]* См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 5* к гл. «Живой космос».

[2] См.: там же, примеч. 6* к той же главе.

[3]* *Абу* Бакр Ахмад ибн Али *ибн Вашья* аль-Кадсани (X в.?) — арабский неоплатоник, переводчик с арамейского, возможно, христианин. Приписываемые ему труды в действительности создал (или основательно переработал) его ученик Абу Талиб аз-Зайат. Упомянутый труд носит название «Географическое описание стран набатеев», но посвящен в основном рассказам о местной агрикультуре. Набеи (или набатеи) — первоначально группа арабских племен, создавших существовавшее в III в. до н. э. — 106 г. н. э. на территории нынешней Иордании Набатейское царство; после арабского завоевания — название арамеев или вообще всех (кроме греков и евреев) местных доарабских народов Сирии, Палестины и Месопотамии.

Маймонид — данное европейцами прозвание Моше бен Маймона (1135 — 1204), еврейского философа, теолога и врача. Родился в Кордове, в арабской Испании, жил в Марокко, Палестине, Египте. Арабская Испания (аль-Андалус) была местом встречи трех культур — христианской, исламской и иудейской, причем языком общения этих культур, языком науки был арабский (свой главный философский труд — «Путеводитель колеблющихся» — Маймонид написал по-арабски, и лишь затем он был переведен на иврит, а позднее — и на латынь).

Мандрагора — род многолетних трав семейства пасленовых. Обладает определенными снотворными и возбуждающими свойствами, ее корни несколько сходны с человеческой фигурой. Во многих регионах (в том числе в Европе) мандрагора считалась волшебным растением.

[4] См.: «Азиатская алхимия», примеч. 95*.

Китара — название раннегосударственного образования, созданного в западной части современной Уганды в 30-е гг. XIX в. народом торо (именно он и имеется здесь в виду).

[5] См.: «Азиатская алхимия», примеч. 29*.

[6] См.: там же, примеч. 10*.

[7] См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 8* к гл. «Живой космос».

[8] См.: там же, примеч. 7*.

[9] См.: там же, примеч. 9*.

Машона (шона) — группа племен, говорящих на одном языке — чишона — в Зимбабве, Мозамбике, Ботсване и ЮАР; общая численность ок. 6 млн человек. *Алунда* (лунда) — группа племен в Заире, Анголе и Замбии, общим числом ок. 800 тыс. человек. У шона весьма развита металлургия железа и бронзы, у лунда — слабее.

«Книга Еноха» — апокалипсический иудейский текст, приписанный упоминаемому в Писании (Быт., 5, 21 — 24) деду Ноя патриарху Еноху, который жил 365 лет, после чего «Бог взял его» живым на небо. «Книга Еноха» создана, видимо, около II в. н. э. (существуют различные варианты: отрывки, написанные по-еврейски, эфиопский перевод, отличный от него древнеславянский перевод «Слово от имени Еноха Праведного») и представляет собой своего рода энциклопедию фантастических космогонии, физики и астрономии; Енох и другие персонажи этой книги выступают как культурные герои, учащие людей металлоделию, косметике и проч. «Книга Еноха» пользовалась огромной популярностью, хотя и христианами и иудеями была признана апокрифической.

[10] Имеется в виду Индия эпохи создания Вед (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 98*).

Зуньи — индейская народность (ок. 6 тыс. человек), живущая в штате Нью-Мексико (США). Принадлежит к группе народов пуэбло (от исп. pueblo — «селение»), не родственных между собой, но имеющих одинаковую традиционную культуру: протогородские поселения-крепости (они и дали название) обнесенные каменной стеной и представляющие собой совокупность расположенных уступами жилищ (крыша нижнего служит двором для верхнего) в 4-5 этажей, развитое ручное земледелие, кое-где ирригационное, и т. д.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 8* к гл. «Космос и магия».

Подобное утверждение оспаривается рядом исследователей.

4. *Terra mater. Petragenitrix*

Девкалион — в греческой мифологии сын Прометея, муж Пирры, дочери Эпиметея — брата-близнеца Прометея. Когда разгневанный на людей Зевс решил уничтожить род человеческий, наслав на них потоп, только Девкалиону и Пирре было разрешено спастись. По совету Прометея Девкалион построил большой ящик, в котором он и Пирра плавали во время девятидневного потопа. На десятый день они пристали к горе Парнас. После жертвоприношения Зевсу Девкалион получил от него совет, как возродить людское племя: надо бросать назад через голову «кости праматери». Догадавшись, что «кости праматери» — это камни, кости Земли, всеобщей матери, Девкалион и Пирра исполнили повеление. Из камней, брошенных Девкалионом, возникли мужчины, из брошенных Пиррой — женщины.

Игра слов: нем. *der Urgrund* — «первоначало, первопричина» состоит из приставки «*ur-*» — «пра», «перво-» и основы «*grund*» — в первом значении «земля», «почва».

См.: «Вавилонская космология и алхимия», гл. «Вавилонская алхимия», примеч. 13*.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», гл. «Вавилонская алхимия», примеч. 12*.

Чероки (чироки) — индейская народность в США.

Джероламо *Кардана* (1501 — 1576) — итальянский философ, врач, механик, математик, алхимик и астролог.

Имеется в виду английский философ, основатель философии эмпиризма Фрэнсис *Бэкон,* барон Веруламский (1561 — 1626).

Страбон (63/64 до н. э. — 23/24 н. э.) — греческий географ и историк, автор «Географии» в 17-ти книгах, свода географических знаний античности; исторические сочинения его не сохранились.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 11* к гл. «Вавилонская алхимия».

Иоганн Рудольф *Глаубер* (1604 — 1670) — немецкий алхимик и врач.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 14* к гл. «Вавилонская алхимия».

См.: «Азиатская алхимия», примеч. 91*.

См.: «Азиатская алхимия», примеч. 2*.

14* *«Summa Perfectionis»* («Сумма совершенств», или «Высшее совершенство») — алхимический трактат, появившийся в Европе в конце XIII в. и написанный на латыни. Долгое время приписывался известному арабскому алхимику Джабиру аль-Хайану, которого в Европе именовали Гебером (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 20* к гл. «Живой космос» и примеч. 20* к гл. «Вавилонская алхимия»). Этот трактат представляет собой

компиляцию арабских алхимических текстов, но доныне неясно, был ли он составлен первоначально по-арабски и потом переведен либо написан по арабским источникам на латинском языке.

Бенджамен (Бен) Джонсон (1573 — 1637) — английский драматург, возможно, круга Шекспира. Комедия «Алхимик» (1610) представляет собой сатиру на алхимию, насмешку над шарлатанами и доверчивыми любителями легкого обогащения.

5. Металлургические ритуалы и таинства

Финистер (от лат. finis terrae — «конец земли») — департамент (и исторический регион) Франции на крайнем западе полуострова Бретань; район, в котором и доныне в большей, нежели в остальных частях Бретани, степени сохранились язык и традиционная культура кельтов-бретонцев. См. также: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 26* к гл. «Магия и металлургия».

Паванг — колдун у малайцев, которые, несмотря на практически полную исламизацию, сохраняют многие остатки прежних верований (не только традиционных, но и буддийских и индуистских). *Сакаи* (более распространенное название — сенои) — группа народов в Малайзии и Таиланде, обитатели внутренних районов Малаккского государства. Представляют собой остатки аборигенного населения, резко отличаются от малайцев по антропологическому типу (малайцы — южные монголоиды, сакаи — австралоиды), языку (язык сеноев ближе к языку камбоджийских кхмеров), традиционному хозяйству (малайцы — пашенные земледельцы, многие заняты в промышленности, сакаи — ручные земледельцы, охотники и собиратели тропических лесов) и религии (малайцы — мусульмане, сакаи придерживаются традиционных верований). Общая численность — ок. 40 тыс. человек.

В ранней индийской мифологии *дэвы* считались «младшими божествами», в иранских преданиях (начиная с авестийских) дэвы (позднее *дивы)* выступают уже как злые духи.

Байеке — племя в составе народа ньямвези, живущего в Танзании, земледельцы и в меньшей мере скотоводы. Общая численность ньямвези (отдельного учета байеке не проводилось) — ок. 4,5 млн человек. У всех ньямвези высоко развито кузнечное ремесло, до середины XX в. кузнецы образовывали отдельные поселения.

Обряды (ритуалы) перехода — введенное в 1909 г. франко-бельгийским этнологом Арнольдом ван Геннепом (1873 — 1957) обозначение для системы обрядов, которые, по его определению, «сопровождают всякую перемену места, состояния, социального статуса и возраста», т. е. понятие «ритуал перехода» близко к понятию «инициация» (см. примеч. 94* к «Азиатской алхимии»). Ван Геннеп описал структуру ритуалов перехода, которая, по его мнению, состоит из трех частей: ритуал отчленения человека или группы (дети, рядовые общинники, молодые воины или жители одного поселения) от его/ее обычного статуса (места проживания, возрастной группы); ритуал пребывания в пограничном (лиминальном) состоянии (перекочевка, инициационные испытания); ритуал введения в новое состояние (строительство нового поселения, получение сана вождя или жреца, включение в группу молодых воинов).

Ашева (ачева, чева) — африканское племя в составе народа малави, обитающего в одноименном государстве, а также Мозамбике, Танзании, Замбии и ЮАР. В отличие от большинства малави, ашева — мусульмане.

Баила (ила) — группа африканских народов на севере Замбии и юге Заира;

общая численность ок. 300 тыс. человек, в большинстве — христиане-протестанты, но сохраняют пережитки древних верований. До недавнего времени (а кое-где и поныне) отдельные ремесла — гончарство, плетение, резьба по дереву и кости, кузнечное дело — передавались по наследству в определенных семьях и были недоступны для посторонних.

Баньянколе (ньянколе) — африканский народ в Уганде, на восточном побережье озера Эдуард (в 1973 — 1979 — оз. Иди-Амин-Дада, т. е. «Отец Иди Амин», по имени угандийского диктатора в 1971 — 1979 гг.; после его свержения озеру возвращено прежнее название), скотоводы и земледельцы, развитое кузнечное ремесло. Общая численность — ок. 1,5 млн человек, в большинстве придерживаются традиционных верований.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 18* к гл. «Магия и металлургия».

** У Юэ Чжуань* — не идентифицировано. *Гоузцянь* (правил 475 — 465 до н. э.) — правитель (гун) царства Юэ, расположенного в низовьях Янцзы, в эпоху Лего, когда империя Чжоу распалась на враждующие уделы.

6. Человеческие жертвоприношения плавильным печам

[1] *Бирхоры* — небольшой (несколько сот человек) народ группы *мунда* (см. след. примеч.), живущий в Индии, в штате Бихар. Делится на две группы — земледельцев и бродячих охотников, сохраняются традиционные верования с сильным влиянием индуизма. Собственное кузнечное ремесло отсутствует, железные изделия выменяваются у соседних народов. Вышеприведенный миф, по-видимому, предназначен объяснить такую ситуацию. Характерно, что уничтоженные верховным божеством кузнецы названы именем «асура» — небесных демонов, противников богов в индуистской мифологии.

Этноним *мунда* имеет два значения: группа народов в Центральной и Восточной Индии, говорящих на языках мунда австроазийской семьи (общая численность — свыше 9 млн человек), и собственно мунда, давший название всей группе народ в штате Бихар в Индии (1,7 млн). Все мунда относятся к австралоидной расе (окружающие их индоарийцы — к южной европеоидной) и являются, судя по всему, древнейшим населением Индийского субконтинента. Придерживаются традиционных верований. Мунда — носители самой древней в Индостане культуры металла — меди (III тысячелетие до н. э.), но со вторжением индоарьев в середине II тысячелетия до н. э. эта культура была утеряна. Народы мунда находятся на разных стадиях развития — от цивилизованных с древних времен и вестернизируемых в последние десятилетия собственно мунда до охотников бирхоров. Возможно, что выраженное в приводимых мифах отрицательное отношение к кузнецам объясняется тем, что железо в Индию принесли завоеватели-арьи (см. след. примеч.).

Ораоны — народ в Индии (штаты Бихар, Орисса, Западная Бенгалия), принадлежащий к дравидийской языковой семье. Общая численность — 1,7 млн человек. В расовом отношении — австралоиды, в большинстве сохраняют традиционные верования. Ораоны считаются выходцами из Южной Индии. Дравидийская проблема не решена доныне: некоторые ученые считают дравидов аборигенами всей Индии и настаивают, что мунда — пришельцы (хотя и достаточно древние) из Юго-Восточной Азии, другие полагают, что прародина дравидов — Южная Индия. Большинство исследователей предполагает, что древнейшая городская цивилизация Индии, возникшая в долине Инда ок. XXIV в. до н. э., цивилизация бронзы (не железа) и письменности, пришедшая в упадок к XVIII в. до н. э., вероятно, еще до вторжения арьев с севера, — была дравидийской.

См. примеч. 1* к этой главе.

Имеется в виду античное учение о сменяющих друг друга веках: золотом, серебряном, медном и железном (это не только метафорическое изображение ухудшения, но и как бы технологическое описание — все важнейшие предметы в том или ином веке сделаны из соответствующего металла), причем мир от всеобщего благоденствия в первом из веков идет к полному упадку в последнем, современном.

Батаки — группа близкородственных народов на севере о-ва Суматра (Индонезия). До начала XIX в. слабо контактировали с окружающими народами, в начале XIX в. стало ощущаться малайское влияние, в 1833 — 1908 гг. голландцы, преодолевая ожесточенное сопротивление батаков, присоединили их земли к Голландской Ост-Индии (совр. Индонезия). Активная культурная ассимиляция батаков происходит с середины XX в., в настоящее время часть приблизительно четырехмиллионного народа исламизирована, часть обращена в начале XX в. в христианство и лишь ок. 1/6 до сих пор сохраняют традиционные религию и культуру.

Ньясаленд — с конца XIX в. протекторат, в 1953 — 1963 гг. — колония Великобритании в Африке (название дано по озеру Ньяса), с 1964 г. — независимая Республика Малави.

Антонга (тонга, батонга) — народ в Африке, в южных районах Замбии. Численность — ок. 1,1 млн человек. В отличие от многих африканских народов, у антонга весьма развита металлургия меди; это объясняется тем, что они живут в так называемом «медном поясе» Африки, районе богатейших медных месторождений.

Мандинго (мандинке, малинке; мандиго — неверно!) — группа народов (и народ с тем же названием, по которому поименована вся группа) в Западной Африке, общей численностью ок. 9 млн (собственно мандинго — ок. 4 млн). С XIV — XV вв. образовывали раннегосударственные структуры. *Сенегамбия* — устаревшее название части Западной Африки между реками Сенегал и Гамбия.

Индра — см. примеч. 77* к «Азиатской алхимии». *Сама* — священный галлюциногенный напиток в Древней Индии, считалась возлиянием богов, дающим необоримую силу богам, демонам и людям; гипотез о том, из чего изготовлялась сома, множество, и все они равно убедительны и равно недоказуемы; кроме того, в индийской мифологии существовала Сома — божество сомы. Миф об опьянении Индры Элиаде излагает не совсем точно. Демон Намучи, непобедимый воин, заключил с Индрой союз: они поклялись не убивать друг друга ни днем, ни ночью, ни на суше, ни на воде, ни сухим оружием, ни мокрым. Но неверный Намучи напоил Индру сомой, смешанной с сурой (хмельной напиток, состав неизвестен), и Индра ослабел, его тело стало «растекаться». Индра все же вступил с Намучи в поединок в сумерках на самом берегу океана и поразил его ваджрой (здесь: громовой палицей), покрытой пеной. Из крови Намучи боги изготовили лекарство, которое вылечило Индру.

Гайомарт (др.-перс. «живой смертный») — в древнеиранской мифологии родоначальник человечества; убит злым божеством Анхра-Майнью (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 12*), который, таким образом, создал смерть.

«Зансприм» — поздний (ок. IX в.) зороастрийский (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 12*) трактат, собрание древних мифов и их толкование.

Зенобий — греческий грамматик, современник императора Адриана (Публий Элий Адриан, 76 — 138, с 117 г. — император Цезарь Траян Адриан Август).

Гор (Хор) — древнеегипетское божество, изображавшееся в виде сокола; возможно, первоначально бог солнца, верховный бог Верхнего Египта до объединения страны (ок. 3000 г. до н. э.), затем становится сыном верховного

солнечного божества Ра. Миф об Осирисе, Исиде, Сете и Горе (см.: «Вавилонская алхимия», примеч. 28* к гл. «Магия и металлургия»), судя по всему, позднего происхождения и дошел до нас, среди прочего, в передаче греческих историков: Плутарха (ок. 45 — ок. 127) и Диодора Сицилийского (ок. 90 - 21 до н. э.).

* Владыка Древнего Египта, *фараон* (это греческое слово произошло от египетского «пер-о» — «великий дом», т. е. дворец монарха; священное имя фараона было табуировано, потому государя полагалось именовать иносказательно, например по месту пребывания), считался одновременно сыном верховного божества, его воплощением и живым богом самим по себе. Божество, потомком и инкарнацией которого являлся фараон, менялось по мере того, какой бог выдвигался на первый план — Гор, Ра или Амон (см.: «Вавилонская алхимия», примеч. 2* к гл. «Магия и металлургия»).

7. Вавилонская металлургическая символика и ритуалы

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 1* к гл. «Вавилонская алхимия».

См.: там же, примеч. 3*.

См.: там же, примеч. 4*.

Уши (ауши) — племя группы народов бемба в Замбии; одной из особенностей традиционного быта всех бемба является обилие железных браслетов у женщин.

«Энума элиш» (букв.: аккад. «когда вверху») — древневавилонская (датировка колеблется от XVIII до XIV в. до н. э.) поэма о сотворении мира, древнейший памятник космогонического эпоса; название дано по первым словам: «Когда вверху — небеса без названия, // А внизу земля была безымянна...»

8. «Хозяева огня»

Гималаи в индийской мифологии являются священными горами, и потому там находится множество монастырей индийских религий, как собственно индуистской, так и зародившейся в Индии, но распространенной ныне в других регионах, в частности в Тибете, — буддийской. Здесь, насколько можно судить, речь идет об индуистах-йогах, о чем Элиаде знал не понаслышке: в 1929 — 1931 гг. он жил в Индии, причем некоторое время среди отшельников в гималайском горном монастыре.

Долганы — народ в России на Таймыре. Этнос (общая численность 5,3 тыс. человек) сложился в конце XVIII — начале XIX в. из смешения аборигенов-ненцев, эвенков, якутов (долганы говорят на диалекте якутского языка) и беглых русских. Традиционное хозяйство — кочевое оленеводство и охота на дикого северного оленя. От якутов и русских взяли кузнечное ремесло.

Шугнанцы — народ, живущий в горных районах Памира, в таджикском и афганском Бадахшане, говорят на одном из языков «памирской группы» , мусульмане. Следует отметить, что почитание Дауда (т. е. библейского царя Давида) как покровителя ремесел, связанных с металлами (горняков, кузнецов, литейщиков), а также металлических предметов распространено не только среди памирских народов, но и у мусульман вообще, и истоки этого находятся в Коране: там Дауд назван изобретателем кольчуги и говорится, что в его руках металл обретал мягкость.

4 *Авамские самоеды* — устаревшее название нганасан, самодийского народа в России на Таймыре (самоеды — русифицированное «самоди», самоназвание

одного из самодийских народов, с которыми русские столкнулись в XVII в.; *Авам* — туземное название местности около порта Дудинка); сформировались в XVIII в. из аборигенов (этнические связи первоначальных племен Таймыра не установлены) и ассимилировавших их пришедших с юга самодейских народов. Традиционное хозяйство — охота на дикого оленя, со второй половины XIX в — кочевое оленеводство. Нганасаны — один из немногих народов Севера и Дальнего Востока России, не обращенных в православие. Численность — менее 1 тыс. человек.

Легенда изложена очень вольно. Она известна нам из позднего источника — «Шах-наме» («Книги царей») Фирдоуси (закончена ок. 1020 г.), который использовал древние сказания. Злобный царь-дракон — узурпатор иранского трона арабский царь Заххак, которого совратил злой дух, вовлекший его в череду преступлений. Наконец, кузнец Каве поднял восстание и повел народ на тирана, сделав знаменем свой кожаный фартук. Каве призвал на трон законного наследника (а не основал собственную династию); тирана свергли. От слова *кей* («царь») эту династию (по версии Фирдоуси) стали называть «кейаниды»; «кавианиды» — своего рода оговорка (встречающаяся, однако, и в иранских источниках).

Исландский поэт *Снорри Стурлусон* (1178 — 1241) ок. 1230 г. составил сборник «Хеймскрингла» — «Круг земной», свод саг о норвежских и шведских королях. Первая из них — «Сага об Инглингах» — представляет собой историзированные миф и эпос. Основателем династии Инглингов там оказывается шведский король Ингви-Фрейр (так называли скандинавского бога растительности, урожая, богатства и мира); в его царствование всюду сохранялся мир и был богатый урожай. Когда Ингви умер, его тайно похоронили в холме, откуда потом три года выходили золото, серебро и железо.

9. Божественные кузнецы и культурные герои

Крис — национальное оружие малайцев, используемое также другими народами Индонезии и Малайзии: длинный кинжал (или короткий меч) с волнообразным лезвием.

Бали — один из крупных островов Индонезии. Население — балийцы (более 3 млн человек, кроме Бали населяют также о-в Ломбок), единственный народ Индонезии, сохранивший распространенный во II — XV вв. на островах Малайского архипелага индуизм, вытесненный в XIII — XVI вв. исламом. Впрочем, балийский индуизм довольно существенно отличается от классического индийского наличием мощного субстрата местных традиционных доиндуистских верований.

Мантра — особая форма молитвы-заклинания в индийской религии. В отличие от молитвы в монотеистических религиях, которая представляет собой просьбу к Богу, выражает доверие к Нему и в принципе может быть отвергнута Всевышним, мантра — это магическая формула и, будучи правильно произнесена, обладает принудительной силой.

Шакти — в индуизме творческая энергия божества, персонифицированная в образе его супруги. Дело в том, что, в отличие от многих мифологий, в индийской именно женское начало является активным, и лишь благодаря ему потенциальные возможности бога могут реализоваться.

Вопреки общераспространенному заблуждению, «Калевала» не представляет собой народный карело-финский эпос в собственном смысле. Это свод эпических и мифологических рун (песен) близкородственных народов — карелов, финнов и ижорцев (последние в настоящее время полностью ассимилированы русскими; ижорцами считает себя 700 — 800 человек, да и те уже говорят в

основном по-русски), собранных, объединенных в единое целое и отредактированных финским фольклористом Элиасом Лёнротом (1802 — 1884).

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 16* к гл. «Магия и металлургия».

См.: там же, примеч. 17*.

Балоло (лоло, лои, балои) — племя, входящее в группу африканских народов банги; живут в среднем течении р. Конго в современных государствах Заир и Конго, сохраняют традиционные верования. Точная численность неизвестна.

Не совсем точно. Палеонегритянскими (точнее — палеоафриканскими) цивилизациями обычно именуют культуры наиболее архаичных народов Африки, не знавших земледелия и скотоводства и металлов: пигмеев — бродячих охотников тропических лесов, и бушменов — охотников и собирателей пустынь и полупустынь Южной Африки. Здесь имеется в виду древняя цивилизация банту — группы родственных народов, говорящих на языках одной подгруппы, принадлежащих к малой бантоидной расе большой негроидной расы и населяющей значительную часть Африки к югу от Сахары. Эта цивилизация, базирующаяся на ручном земледелии, самостоятельно, без влияния извне открывшая употребление железа, зародилась на меньшей территории, а именно в районе современного Камеруна в I тысячелетии до н. э., охватила весь указанный регион к концу I тысячелетия до н. э., а иные миграции продолжались до середины XIX в.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 7* к гл. «Магия и металлургия».

и* [illegible]

Абиссинцы — этнически неопределенный термин; так называли жителей Эфиопии, на самом деле населенной разными этническими группами. Здесь, видимо, имеются в виду кушитские народы Эфиопии, земледельцы, в немалой мере — скотоводы, у которых весьма развит кастовый строй, и замкнутые эндогамные (т. е. такие, где браки разрешены только между своими) группы ремесленников (кроме ткачей) и охотников образуют низшие касты. Элиаде не совсем точно прилагает к ним индийский термин для самых низших каст — «парии», «неприкасаемые».

Сомалийцы — кушитский народ, основное население Сомали, живут также в Эфиопии, Джибути и Кении. Основное занятие — кочевое и полукочевое скотоводство, земледелие носит подсобный характер. Общая численность — ок. 7 млн, мусульмане.

Тумале — африканский народ, живущий в Судане в районе Белого Нила, отдельные группы расселены в Эфиопии и Западном Сомали. По языку относятся не к банту, а к так называемым кордофанским народам, родственным банту весьма отдаленно: они входят в языковую общность, более обширную, чем языковая семья. Общая численность — ок. 57 тыс. человек, мусульмане.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 22* к гл. «Магия и металлургия».

Ндоробо (ндеробо, вандеробо) — небольшой нилотский (не хамитский) народ в Кении (10 тыс. человек), скотоводы и охотники. Нилотские народы (нилоты) — группа народов в Восточной Африке. В XVI в. из района Белого Нила расселились на юг до нынешней Танзании, покоряя местное население и смешиваясь с ним. Традиционное занятие — скотоводство, земледелием занимаются потомки покоренных. Видимо, Элиаде пользуется здесь устарелой антропологической терминологией и имеет в виду так называемую хамитскую расу, как называли суданскую (иногда объединяемую с эфиопской) малую расу большой негроидной расы. Среди многих народов Восточной Африки, как банту, так и нилотоязычных, существует две этносоциальные группы: высокорослые скотоводы, потомки нилотов, считающиеся привилегированными, и

низкорослые непривилегированные земледельцы, потомки банту.

Масаи — нилотский (не хамитский — см. пред. примеч.) народ в Кении и Танзании (общая численность — ок. 600 тыс. человек), скотоводы (существуют занимающие подчиненное положение группы земледельцев). Прославлены своей воинственностью и храбростью: до середины XX в. юноша мог стать полноправным членом племени, лишь убив в единоборстве с помощью одного копья льва (доныне масаям разрешена охота в национальных парках-заповедниках, если они не пользуются огнестрельным оружием). Копье — обязательный атрибут мужчины, и копье это считается священным предметом, хотя кузнецы — изготовители оружия — образуют презираемую касту.

См.: примеч. 5* к гл. 2 данной работа. «Хамитизированные» здесь: смешавшиеся с нилотами, ибо чагга говорят на языке группы банту.

Катанга — провинция на юге Заира (бывш. Конго/Киншаса), с 1972 г. — Шаба. Основное население провинции — народ луба (он здесь имеется в виду), один из наиболее экономически и культурно развитых этносов страны.

В Африке широко развит институт так называемых тайных союзов, особых объединений, как правило, только мужских. Члены таких союзов объединены культом, причем культ этот, мифы, обряды закрыты для непосвященных. Члены таких союзов часто, а руководители — всегда, сокрыты от нечленов. Кроме ритуальных функций, иногда выходивших за пределы союза, например вызывание дождя для племени, лечение, кузнечная магия, они выполняли и административные — причем тоже тайно — полицейские функции: поддержка вождей или контроль за ними и т. п.

Балла — не идентифицировано.

См.: примеч. 8* к гл. 2 данной работы.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 19* к гл. «Магия и металлургия».

Лоанго — прибрежная область в Экваториальной Африке между устьями рек Огове и Конго (Заир). Название область получила по туземному королевству Лоанго, существовавшему в тех местах с XIV в. до европейских завоеваний в XIX в. Этнографы XIX — начала XX в. называли «лоанго» также и население этой области, хотя большинство жителей принадлежало к вили — племенной группе народа конго.

Басонгве (басоге, соге) — народ в Уганде (ок. 1,3 млн человек); в доколониальный период статус наследственного вождя был очень высок.

Бахолохоло — не идентифицировано.

Тив — народ в Средней (не Северной) Нигерии, живущий по р. Бенуэ; поселились в этих местах в начале XIX в., первоначальное место обитания неизвестно. Сохраняют в большинстве традиционные верования, часть из них — мусульмане. Основное традиционное ремесло — ткачество, кузнечное дело развито слабее.

См.: примеч. 11* к гл. 2 данной работы.

Бамбара — народ в Мали (ок. 3 млн человек), живущий в среднем и верхнем течении р. Нигер; до середины XIX в. сохраняли традиционные верования, ныне — в большинстве мусульмане. В традиционном социальном устройстве высшее положение занимали воины-земледельцы (они же могли заниматься ткачеством), среднее — кузнецы (жены кузнецов должны были заниматься гончарным ремеслом), низшее — странствующие певцы-сказители.

Савадого — не идентифицировано.

Гурунси (груси) — группа африканских народов на севере Ганы и в Буркина-Фасо, ок. 800 тыс. человек, часть — мусульмане и христиане, в большинстве придерживаются традиционных верований.

Боло — не идентифицировано.

Сомоно — часть народа бамбара, образовавшаяся от смешения с населяющими бассейн р. Нигер сонгаи; живут в Мали, точная численность неизвестна, так как учитываются в составе бамбара. Говорят на языке бамбара, но заимствовали от сонгаи приемы рыболовства.

Под *манде* Элиаде понимает, видимо, всю общность народов *мандинго (малинке, манде),* под *малинке* — собственно народ с этим названием (см. примеч. 9* к гл. 6 данной работы); *вассулонке* — неточное название народа *хасонке,* образовавшегося от смешения малинке с пришедшими с севера кочевниками фульбе; численность проживающих в Мали хасонке неизвестна, учитываются в составе малинке.

Ашанти (букв.: «объединившиеся для войны») — один из крупнейших народов Ганы (более 3,5 млн человек); название дано по существовавшей с ок. 1700 г. по 1896 г. конфедерации племен, имевшей некоторые черты государства.

Эве — африканский народ на юге Западной Африки в пограничных районах Ганы и Того, общая численность — ок. 3 млн человек. Некогда высокоразвитые ремесла ныне пришли в упадок.

Йоруба — народ на западе и юго-западе Нигерии и в соседних государствах; общая численность — ок. 21 млн, в том числе в Нигерии — 20 млн человек. До английского завоевания создали несколько государств. У йоруба существует и доныне (хотя большинство христианизировано) сложная мифология с многочисленным пантеоном, развитый культ с многоступенчатой жреческой структурой, тайными союзами и т. п. *Огун* — бог железа и войны у йоруба, покровитель воинов, кузнецов и охотников, потомок (но не сын) верховного божества; в судах государств йоруба клялись именем Огуна, при этом надо было приложить язык к ножу.

Мбулу (самоназвание — ираку) — кушитский народ в Танзании (ок. 500 тыс. человек), скотоводы (разведение скота — престижное занятие) и земледельцы. Следует отметить, что у народа мбулу кузнечное ремесло — почитаемый вид деятельности, что ставит под сомнение высказанное Элиаде предположение о приниженном положении кузнецов у кушитских и нилотских пастушеских народов; впрочем, мбулу живут много южнее большинства кушитов и их культура подверглась сильному влиянию соседних народов банту. *Нзеанзо* (Нзандо, Нзамбе, Ньямбе) — имя верховного божества у бантуязычных народов Центральной и Южной Африки (мбулу — напомним — кушиты, но подвергшиеся влиянию банту); это, однако, не означает древности и исконности имени этого божества: в XIX в. миссионеры пользовались именно этим именем для обозначения христианского Бога Отца и разнесли это имя в его диалектных модификациях по всему Черному континенту.

Чамба, дака, дурру — близкородственные племена в Нигерии и Камеруне в верхнем течении р. Бенуэ; общая численность — ок. 500 тыс. человек.

Кикуйю — крупнейший и наиболее развитый в экономическом и культурном отношении народ в Кении. Высокоразвитая в прошлом туземная металлургия ныне приходит в упадок и сохраняется в основном как производство сувениров.

Апотропеический (от греч. αποτροπαιος — «отвращающий беду») — применяемый в качестве амулетов, оберегов.

Весьма неожиданное заявление (возможно, Элиаде следует за своим источником). В славянской (как и вообще индоевропейской) мифологической традиции кузнец — весьма важная фигура. Как показывают реконструкции древних мифов (славяне достаточно рано были христианизированы, потому мифологических текстов в собственном смысле не сохранилось), кузнец выступал помощником верховного бога-громовержца в его борьбе с подземным богом; бог огня Сварог, если судить по текстам времен крещения Руси, сблизился летописцем с греческим Гефестом, основатель Киева — Кий, судя по

реконструкциям мифов, был культурным героем и кузнецом (в позднем фольклоре он именуется «Божьим ковалем»), кузнец часто упоминается в фольклоре и до начала XX в. занимал особое место в сельской общине — одновременно и престижное, будучи, в сущности, единственным профессионалом в деревне, и сомнительное: кузница — место, где обитают черти. Мнение о географической близости славян к древним металлургическим центрам попросту неверное. В III тысячелетии до н. э. в Северном Причерноморье складываются развитые культуры, использующие медь, в середине II тысячелетия до н. э. — бронзу, с середины I тысячелетия до н. э. — железо; приблизительно такова же хронология освоения металлов в верховьях Енисея, в частности в Минусинской впадине. Но, во-первых, таврический и енисейский центры металлургии не являются древнейшими, а во-вторых, сказанное не имеет никакого отношения к славянам (археологические находки не дают однозначного ответа на вопрос об этнической принадлежности тех или иных культур в указанных регионах, кроме скифо-сарматских народов, расселившихся в I тысячелетии до н. э. от Алтая до Причерноморья и, безусловно, относящихся к ираноязычным индоевропейцам). Славянская общность выделилась из западноиндоевропейской приблизительно во II тысячелетии до н. э. в землях, лежащих либо между Одером и Вислой, либо между Вислой и верхним и средним течением Днепра. В Причерноморье славяне (праславяне) пришли едва ли не ранее III в. до н. э. (по другой гипотезе — на рубеже н. э.), с уже сложившейся культурой железного века, а в южные районы Восточной Сибири — уже собственно русские в самом начале XVII в.

10. Кузнецы, воины, руководители инициаций

Хананеями в научной литературе иногда называют западносемитские народы, обитавшие в Ханаане, как Библия именует район Ближнего Востока, включающий Сирию, Палестину и Финикию. В результате раскопок в 30-е гг. XX в. остатков древнего города-государства Угарит в Северной Финикии были обнаружены памятники письменности примерно XIV в. до н. э., записанные древнейшим алфавитным письмом. Среди этих памятников, довольно плохо сохранившихся, имеются отрывки древнего западносемитского эпоса, условно названного учеными «Песнь (или «Песни») о Ваале». Западносемитский бог бури, грома, молнии, дождя, а также плодородия Балу (это слово, значащее «владыка», в поздние времена произносилось как Баал, или, в греческой огласовке, Ваал), или Алиййану-Балу (т. е. «сильный владыка»), в одной из песен выступает как борец против бога водной стихии Йамму, который требует от богов признать его верховенство и стать его рабами. Божественный мастер, бог-кузнец, покровитель ремесел Кусар-и-Хусас, создатель множества предметов, составляющих утварь богов, строитель их обители, вещий прорицатель, создает для Балу две палицы, одна из которых называется «гонитель», а другая — «удалитель». Балу с помощью «гонителя» обращает Йамму в бегство, а ударом «удалителя» «удаляет» его из мира, т. е. убивает. В поздней финикийской традиции, которую донес до нас грекоязычный финикийский писатель рубежа I и II вв. н. э. Филон Библский, якобы пользовавшийся трудами некоего древнего финикийца Санхонийатона, Кусар-и-Хусас именовался Хусор.

Птах — бог-покровитель города Мемфиса в Древнем Египте, творец всего сущего, создавший человека из глины на гончарном круге (по другому мифу, это сделал Хнум — ср. примеч. 1* к «Предисловию» к наст. раб.). Первоначально, видимо, верховный бог, позднее оттесненный иными божествами. Считался покровителем ремесленников, греки сближали его со своим богом-

кузнецом Гефестом. Неясно, является ли упоминание об изготовлении Птахом оружия для Гора древнейшим или возникло уже в эпоху античности (оттуда этот миф дошел до нас) под влиянием греческой мифологии.
При изложении этого древнеиндийского мифа Элиаде несколько сместил акценты. *Твашта́р,* творец всего сущего, мастер-создатель всех форм, в том числе социальных (он, например, создал брачные отношения), даже богов хранитель *сомы* (см. наст. раб., примеч. 10* к гл. 6) и одновременно божественный кузнец, сковал для Индры (см. там же и примеч. 77* к «Азиатской алхимии») громовую палицу-ваджру, которой Индра убил демона *Вритру* (этот акт в индийской традиции осмысляется как космогонический — уничтожение хаоса), но тот же Тваштар и создал Вритру из *сомы* и огня, так как обиделся на Индру, который выпил *сому* без разрешения Тваштара.
Главное оружие Зевса — мечущий громы и молнии перун, согласно греческим мифам, сковал бог-кузнец Гефест, и именно этим оружием «отец богов и людей», как именовали своего верховного бога греки, убил претендовавшего на власть над миром *Тифона* — покрытое перьями чудовище с человеческим торсом, змеиным хвостом и сотней драконьих голов, но перун был сделан не именно для борьбы с ним, а как оружие Зевса вообще.

Согласно древнескандинавской космогонии, мир делится на две части: *Мидгард* (букв.: «срединное огороженное») и *Утгард* («вне ограды»). Мидгард — обитель богов и людей, царство мира, добра, упорядоченная Вселенная; Утгард — место обитания мертвецов, великанов, царство зла и хаоса. Опоясывает Мидгард Мировой Змей Ёрмунганд, он же Мидгардорм, т. е. Змей Мидгарда. Мидгард постоянно подвергается нападениям Уттарда, и защитником обители богов и людей выступает бог-громовержец Тор. Он вооружен боевым молотом по имени *Мьёлльнир* (т. е. Молния), которым и поражает врагов. Этот железный предмет (насколько можно судить исходя из анализа мифов, первоначально он мыслился каменным) сковали карлики-цверги Брок и Эйтри (скандинавские цверги — обитатели подземного мира, искусные кузнецы; согласно греческим мифам, переданным Гомером, одноглазые великаны киклопы, или — в позднелатинской огласовке — циклопы, не знали никаких ремесел, но в поэме Вергилия «Энеида», созданной в 29 — 19 гг. до н. э., циклопы являются подручными Гефеста и именно они куют доспехи для Энея, главного героя поэмы Вергилия). Змей Ёрмунганд — один из главных противников Тора, они схватывались дважды, но последнее сражение между ними произойдет во время Рагнарёка («гибели богов»), последней битвы между богами и чудовищами и следующим за этим концом мира; Тор и Мировой Змей поразят друг друга насмерть. Однако в дошедших до нас текстах, содержащих изложение скандинавских мифов, нигде не сказано, что Тор в прошедших стычках с Ёрмунгандом либо в грядущем сражении пускал (или пустит) в ход Мьёлльнир.

Имеется в виду сюжет из «Младшей Эдды» (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 40* к гл. «Космос и магия»), принадлежащей перу Снорри Стурлусона (см.: примеч. 6* к гл. 8 данной работы). Верховный скандинавский бог Один (он же верховное общегерманское божество Вотан у континентальных германцев, Воден — у англосаксов), бог— покровитель военной дружины, бог боевого экстаза, бог-шаман, является также покровителем поэзии, которая у архаических народов сливается с прорицательством, предвидением, мудростью. Мотив рукотворного (не только кузнечного) изготовления слова присущ не только древним скандинавам («куют» и «строгают» слова я боги, и их служители, и певцы-скальды), но и многим другим культурам от Древней Индии (в некоторых гимнах «Ригведы» поэт=плотник) до средневековой Европы (в поэзии трубадуров).

Нинурта — в шумерской мифологии первоначально, видимо, бог плодородия, потом — бог войны, бог-герой. До нас дошло несколько текстов, повествующих о подвигах Нинурты. Здесь имеется в виду сохранившееся во фрагментах сказание «Нинурта и чудовище Асаг» (название дано современными филологами), где говорится о победе Нинурты над демоном Асагом (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 23* к гл. «Живой космос»). О том, кто и как изготовил палицы Нинурты, и вообще о его связи с кузнечной мифологией (напомним: данные тексты созданы в бронзовом веке, до распространения железа) ничего не известно.

Homo faber (лат. «человек делающий», «человек-созидатель») — возникшее в XIX в. определение человека не как в первую очередь разумного существа *(homo sapiens)*, но как существа, создающего для себя вторую, искусственную природу.

Согласно «Калевале», мудрый старец, колдун и шаман Вяйнямёйнен строил первую в мире лодку с помощью магии и за тремя недостающими магическими словами отправился к великану (в мифологии многих народов великаны созданы прежде богов и людей и потому обладают особой древней мудростью) *Випунену*, спящему мертвым сном. Вяйнямёйнен проникает в утробу Випунена, строит там кузницу, выковывает шест, которым ранит великана изнутри, плавает на лодке по его жилам и выоирается наружу, наполненный знаниями Випунена.

10* *Пубертатные инициации* — инициации (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 94*), сопровождающие достижение половой зрелости.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 27* к гл. «Магия и металлургия».

См.: там же, примеч. 32* к гл. «Космос и магия».

Речь идет не о собственно верховой езде — она известна по меньшей мере с середины II тысячелетия до н. э., — а о боевой кавалерии. Первоначально конь служил либо транспортным средством, доставлявшим воина к месту сражения, где он потом бился пешим, либо средством передвижения лучника, сражавшегося на лошади. Только когда на рубеже н. э. кочевники Центральной Азии изобрели стремя, дошедшее до Европы в VII в., стало возможным пускать лошадей в галоп, а также твердо держаться в седле, чтобы нанести удар мечом или копьем.

«Дикая охота» (нем. *Wilde Jagd*), или «Дикое войско» *[Wilde Heer]* — в немецких средневековых (просуществовавших по меньшей мере до XIX в.) поверьях название сонмища призраков и злых духов, проносящихся по небу в период зимних бурь (обычно от Рождества до Богоявления, т. е. от 25 декабря до 6 января по новому стилю) в сопровождении гончих псов, чей вой заставляет скулить дворовых собак. Увидеть «Дикую охоту» весьма опасно для человека, особенно если он находится на перекрестке дорог: это признак близкой смерти. Указанное поверье восходит к древним германским представлениям о том, что верховный бог Вотан (сканд. Один) проносится по небу со свитой павших в боях воинов (сканд. эйнхериев), которых он ведет в свои небесные чертоги — Валхаллу. Считалось также, что участники «Дикой охоты» — это неприкаянные души грешников, ведомые Каином и Иродом. Предводитель «Дикого войска» — Дикий Охотник — в средние века иногда прямо назывался Вотаном, но также — и тогда и позднее — ассоциировался с самыми разными историческими персонажами — вождем гуннов Аттилой, императором Карлом Великим, знаменитым пиратом XVI в. Френсисом Дрейком и даже Наполеоном.

Амэ но ма-хитоцу но коми — божество не идентифицировано.

В исландских сагах упоминается Один, приходящий к герою (характерно, что

эта встреча происходит в уже христианизированной Исландии и герой — христианин) в виде одноглазого старика. Это, видимо, связано с мифом о том, как Один отправился к великану Мимиру, хранителю источника мудрости, и тот дал ему напиться из этого источника лишь после того, как Один отдал хранителю свой глаз.

В мифологиях почти всех народов мира есть предания о карликах-автохтонах, причем в обоих смыслах этого слова — общепринятом (аборигены, жившие на данной территории до прихода народа, в чьей мифологии первопоселенцы упоминаются) и буквальном (существа, порожденные землей, вышедшие из скал, камней и т. п.), и оба эти значения могут пересекаться. У этносов, знающих металлургию, карлики-гномы являются рудознатцами и мастерами кузнечного дела (возможно, это связано с их автохтонностью во втором, буквальном смысле); в культурах, металла не знающих, эти существа описываются как первые жители страны, исчезнувшие с появлением новых пришельцев (например карлики-менехуне Гавайских островов, по преданиям, ушедшие под землю с появлением собственно гавайцев; впрочем, менехуне считались искусными строителями). Неясно, в какой степени на подобные представления у западноафриканских догонов могли повлиять их контакты с негриллями (этот термин употреблен учеными при описании догонских мифов, сами догоны его не знают), т. е. центральноафриканскими пигмеями, до середины I тысячелетия до н. э. расселенными значительно шире, нежели ныне (в местах нынешнего обитания догонов они никогда не проживали, но и догоны, судя по их преданиям, откуда-то переселились на их современную этническую территорию); следует также учесть, что пигмеи никогда не знали металлургии и выменивали железные изделия у соседних народов.

Адам Бременский (ум. после 1081) — германский хронист, автор «Деяний епископов Гамбургской церкви». Слово «*furor*» (букв.: лат. «неистовство», *furor religiosus* — «священное неистовство») означало в античной и средневековой латыни некую неконтролируемую страсть, выражающуюся во внешней агрессивности, и могло иметь самые разные оттенки смысла: «воинский пыл», «боевое мужество», «беснование», «вдохновенный восторг» и даже «бурная страсть».

11. Китайская алхимия

Эта и следующая («Индийская алхимия») главы представляют собой переработку опубликованной в настоящем сборнике ранней работы Элиаде «Азиатская алхимия». Поэтому здесь комментируются только реалии, не упомянутые в примечаниях к указанному сочинению.

Лю Сян (по современным данным 77 — 6 гг. до н. э.) — собиратель, издатель и исследователь древних рукописей, императорский библиотекарь. В IV или V в. н. э. появился приписываемый ему сборник «Жизнеописания магов» и сам он превратился в персонажа легенды — мага и алхимика.

«*Ле сянь чжуань*» приписывается (скорее всего, безосновательно) Лю Сяну.

Сунь Сымо (ум. в глубокой старости в 682) — врач и алхимик, даос.

Люй Дэ — персонаж не идентифицирован; может быть, имеется в виду живший в начале VI (не VIII) в. лексикограф Лю Дэминь.

Киноварь — минерал красного цвета, сернистая ртуть HgS, основная руда для получения ртути.

Чэ Фу — персонаж не идентифицирован.

Куньлунь — реальный горный хребет на западе Китая, делящий западную половину страны в широтном направлении на две части и ограничивающий с

севера Тибетское нагорье, и священная гора, находящаяся где-то на далеком западе (хребет и получил название от этой мифологической горы) высотой 11 тыс. ли 14 бу 1 чи и 6 цуней (более 7 тыс. км); на Куньлуне соединяются небо и земля, с ее вершины стекает Хуанхэ (в действительности берущая начало на хребте Куньлунь), там находится обиталище бессмертных, растет древо бессмертия, дающее плоды раз в тысячу лет, и многое другое.

Калебаса — горлянка, бутылочная тыква, а также сосуд, сделанный из такой тыквы. Элиаде имеет здесь в виду *алембик* — сосуд для перегонки, сделанный в виде двух сфер, одна над другой.

Materia prima (лат. «первоматерия») и *massa confusa* (лат. «смешанное вещество») — термины алхимии; предполагалось, что несовершенное вещество, превращаемое в совершенное, должно сначала утерять все свои качества, превратиться в бескачественную первоматерию, в которой все ее элементы беспорядочно смешаны и невыделяемы, как бы вернуться в состояние до возникновения, до рождения (ср. далее *regressus ad uterum* — лат. «возвращение в утробу»), а затем уже алхимические операции придадут материи совершенство путем перестановки ее элементов.

Татхагата (букв.: «так пришедший») — один из эпитетов Будды, толкуется либо как «обретший просветление», либо как «нашедший сущность».

12. Индийская алхимия

Мадхьямйка (от санскр. мадхьямака — «срединный путь») — философская школа в буддизме, основанная индийским мыслителем Нагарджуной (по традиции — II в. н. э.); *мадхьямика* отрицает возможность познания мира рациональным, логическим путем и признает лишь сверхрациональное, интуитивное его постижение.

Пуруша и *пракрити* — ключевые понятия древнеиндийской философии. *Пуруша* — первоначально первочеловек (см.: примеч. 14* к гл. 2 данной работы) — понимался как творец принципа бытия, причина создания всех форм, оплодотворяющий *пракрити,* бескачественную основу бытия; в разных философских системах *пракрити* понималась либо как первоначало всех духовных и материальных явлений, либо как первоматерия, либо как иллюзия материального мира.

Термин *«санкхья-йога»* употребляется в двух смыслах. Во-первых, это единство двух философских систем — санкхьи и йоги, причем санкхья, философская школа, объясняющая мир через развитие первоосновы *(пракрити)* под действием духа *(пуруши)* от грубой материи до сверхчувственного духа предстает как бы теорией йоги, а йога — практикой санкхьи. Во-вторых, санкхья-йога — высшая часть раджа-йоги (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 37*), в которой, в отличие от хатха-йоги, главное место занимают не психофизические упражнения, а тренировка духа — разные формы медитации.

13. Алхимия и инициация

Онирический (от греч. ονειρος — «сон, сновидение») — сновидческий. Это слово отсылает нас к психоанализу, причем — в контексте Элиаде — юнгианского толка. Для Юнга, архетипы — организующие сознание образы — могут проявляться в сновидениях, причем независимо от индивидуального опыта человека.

Иерофания (от греч. ιερος — «священный» и φαινω — «являться, обнаруживаться, делаться видимым») — явление божества, его материальное воплоще-

ние. Здесь имеется в виду, что в мифологическом мышлении Вселенная была воплощением бога.

Наиболее древняя земледельческая культура, натуфийская (название дано по селению в Палестине, где она обнаружена), датируется XI — X тысячелетиями до н. э., причем не вполне ясно, является ли ее основой растениеводство или сезонный сбор (жатва — ибо археологами найдены костяные серпы с каменными вкладышами) злаковых в определенном месте. Древнейшее поселение городского типа, обнесенное стеной и с храмом в центре, обнаруженное также в Палестине близ развалин библейского Иерихона, датируется концом VII тысячелетия до н. э.

Иерургия (греч. ιερουργια) — священнодействие, жертвоприношение.

В 1742 — 1741 гг. до н. э. на Вавилонское царство обрушились *касситы* — народ неясного этнического происхождения. Отбитые вавилонским войском, они заняли небольшую область в среднем течении Евфрата с центром в г. Хана. Ок. 1595 г. до н. э. касситский царь Агум II (правил 1591 — 1576 до н. э., даты не очень надежные) воцарился в Вавилоне. Его потомки правили там до 1158 (или 1155) г. до н. э.

Останес — александрийский алхимик II или **III** в.; как и о большинстве алхимиков той поры, о нем ничего не известно; возможно, это не имя, а псевдоним, заимствованный от имени персидского жреца Останеса (видимо, искаженное Уштанни), посетившего Грецию в V в. до н. э. и считавшегося наставником всех магов и колдунов.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 17* к гл. «Вавилонская алхимия».

8*

См.: там же.

См.: там же, примеч. 18*.

В Древней Греции в г. Элевсин в Аттике с древнейших времен находился культовый центр богини плодородия Деметры; по меньшей мере с VI в. до н. э. культ ее принял тайные формы, обряды — мистерии (т. е. «тайные») — проходили только для посвященных, и разглашение тайн этих обрядов категорически воспрещалось. Представления о Деметре-Природе, умирающей осенью и возрождающейся весной, преобразовалось в веру в воскресение после смерти, которое ждет участников мистерий. Предположительно, в VI в. до н. э. в Греции возникло орфическое учение (предания называют его основателем легендарного поэта Орфея, жившего в глубокой древности до Гомера); в основу орфизма положена идея о душе как благом начале, частице божества и теле как темнице души; участие в мистериях (орфизм сильно повлиял на осмысление элевсинских таинств), насколько нам известно, посвященных Деметре и Дионису (первоначально — бог-покровитель виноградарства и виноделия, потом — бог-спаситель, освобождающий человека в результате экстатических обрядов), должно высвобождать душу из телесного плена. О пифагореизме см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 14* к гл. «Живой космос»; о гностицизме см.: там же, примеч. 21*.

Агатодемон (букв.: греч. «благой демон»; встречающееся в греческих текстах обозначение духа — покровителя человека) — псевдоним грекоязычного алхимика начала III в. н. э.; по мнению большинства ученых, он работал в Александрии, а не в возникшем не позднее II тысячелетия до н. э. в Северной Месопотамии г. Харране (совр. Харанлы на юге Турции).

Opus magnum (букв.: лат. «великое деяние») — термин, означающий в алхимии и весь процесс производства золота с помощью философского камня, и последнюю стадию получения его, и заключительную операцию по превращению неблагородного металла в золото, и алхимию как таковую.

Стадии алхимического процесса, среди прочего, именуются по цветам, кото-

рые принимает вещество в реторте: чернение (лат. *nigredo*), беление *(albedo),* придание лимонно-желтого цвета *(citrinitas),* покраснение *(rubedo)* (греческие названия стадий приведены в тексте); иногда между черной и белой или желтой и красной фазами включалась фаза зеленая — зеленение *(viriditas).* Появление красного цвета, как правило, знаменовало окончание Великого Деяния, но иногда, если алхимик принимал мнение о том, что философский камень не красный, а вбирающий в себя все цвета, последняя фаза именовалась «павлиний хвост» *(cauda pavonis).*

* Алхимическая терминология, среди прочего, отличается от химической своей неоднозначностью. *Aqua permanens* (лат. «постоянная вода») — это и дистиллированная вода, и кислота, и материальная сущность воды вообще. *Separatio* (лат. «разделение») — и операция разделения легких и тяжелых фракций состава, и расчленение материи, ее жертвоприношение.

Anima mundi (лат. «душа мира»). Следует отметить, что в юнгианской терминологии Анима — женская составляющая человеческого сознания, всегда двуполого, но часть, противоположная по полу носителю сознания и потому вытесняемая в подсознание, в бессознательное.

* См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 19* к гл. «Живой космос».

* См.: там же, примеч. 20*.

18 *Mortificatio, putrefactio, nigredo* (лат. «умерщвление, гниение, чернение») — алхимические операции (или синонимы одной операции, либо одной стадии, включающей несколько операций) в начале Великого Деяния, смерть материи как необходимый этап для ее дальнейшего возрождения в преображенном (золотом) виде.

«Allegoriae super librum Turbae» (лат. «Аллегории на книгу Собрания») — алхимический трактат, представляющий собой комментарии к *«Turba philosophorum»;* создан не позднее рубежа XIV и XV вв.

14. Arcana artis

Arcana artis — лат. «тайна искусства». На языке алхимии «искусство» или, чаще, «Великое искусство» — сама алхимия. Следует учесть, что в классической и средневековой латыни *ars* не вполне тождественно современному понятию «искусство» и означает некое нерасчлененное единство ремесла и искусства, противопоставленное науке (а не нетворческой деятельности, как в наши дни). *Ars* — это, скорее, «умение», «навык» деятельности рук (к *artes* относили, напр., и живопись, и кузнечное дело, и даже сапожное ремесло), тела (актерское ремесло) и ума (так называемые «свободные искусства» — грамматика, логика, арифметика и др.).

Aqua regia — царская водка, смесь концентрированных азотной и соляной кислот в объемном отношении 1:3; растворяет нерастворимые в других кислотах и смесях благородные металлы (золото и платину).

Кристоф Андреас Кирхвегер (первая половина XVIII в., более точные даты жизни неизвестны) — немецкий алхимик; несмотря на популярность его книги «Золотая Цепь Гомера», в алхимической среде считался не истинным адептом Великого Деяния, а шарлатаном, подделыциком металлов.

Авторство цитируемого ниже текста не вполне ясно. Под псевдонимом «Ириней Филалет Космополит» в 1669 г. в Лондоне вышла книга «Раскрытые Секреты, или Открытый Вход в Запертый Дворец Короля», а в 1678 г. — «Возрожденный Рипли» (имеется в виду известный английский алхимик Джордж Рипли; 1415 — 1490). Предполагается, что двумя уважаемыми в мире алхимиков псевдонимами — Филалет (греч. «Любящий истину») и Космопо-

лит — воспользовался, добавив себе имя Ириней («Мирный», тогда как другой Филалет — см. ниже — носил имя Евгений, т. е. «Благородный»), врач из Бостона в колонии Массачусетс в Америке, переехавший в Англию между 1646 и 1650 гг., Джордж Старки (он же Сторки и Старк; ум. 1665), неплохой химик, слывший при этом среди алхимиков шарлатаном. Псевдонимом «Космополит» пользовался шотландец Александр Сетон (ум. 1604), считавшийся одним из тех, кто открыл тайну философского камня. Другим истинным адептом, достигшим цели Великого Деяния, алхимики называли Евгения Филалета (по всей видимости, так именовал себя англичанин Томас Воген; 1621 — 1666), который, якобы побывав в Америке, передал некоторое количество философского камня семье Старки. Другие алхимики, в том числе и современные, в XX в., отрицали принадлежность вышеназванных книг Старки и заявляли, что их автор — истинный Филалет (не тождественный Вогану), родившийся в 1622 г., открывший философский камень в 1645 г., обретший благодаря этому бессмертие и скрывающийся до сего дня.

Мария Пророчица, она же Мария-иудейка, сестра пророка Моисея и первосвященника Аарона (они тоже считались алхимиками) — псевдоним грекоязычного алхимика предположительно II — III вв. н. э.; как известно, алхимики приписывали многие свои сочинения авторитетным фигурам глубокой древности. С именем Марии Пророчицы связывали изобретение водяной бани («баня Марии»), т. е. нагрева реторты (и устройства для этого нагрева — довольно простой ванночки) не на огне, а в кипящей воде.

Filius philosophorum (лат. «философский сын») — одно из многочисленных названий философского камня.

Герхард Дорн (известен в конце XVI в.) — немецкий врач, ботаник, алхимик, переводчик; последователь Парацельса, переводчик на латынь, издатель и комментатор его трудов, известен также переводом на немецкий знаменитого испанского рыцарского романа «Амадис Галльский». Приведенная цитата взята из его сочинения «Физика Гермеса Трисмегиста, Изумрудная скрижаль».

Abyssus — греч. «бездна». Имеются в виду — включая приведенные названия первоматерии — античные представления (разделявшиеся Парацельсом) о Хаосе как пустоте, бездне и одновременно неоформленной первоматерии, потенции будущего оформленного мира — Космоса.

Джон Пордедж (1607 — 1681) — английский священник, астролог, алхимик, последователь Бёме (см.: примеч. 9* к Предисловию данной работы). Во время Английской революции был лишен сана по решению Синода за «общение с духами» (сам он доказывал, что эти духи были посланцами Божьими), после Реставрации в 1660 г. восстановлен в сане. В чрезвычайно интенсивных магико-алхимико-астрологических занятиях Пордеджу оказывала активнейшую помощь его, как он говорил, «soror mystica» («мистическая сестра») Джейн Лид (1623 — 1704), жившая с ним с 1673 г. (или 1674), по их собственным словам, «в чистоте и молитве». Лид была страстной поклонницей Бёме и постоянно побуждала своего «брата» к изучению идей «философа-сапожника»; именно она издала многочисленные труды Пордеджа после его смерти.

О *Георге фон Веллинге* ничего, кроме того, что он являлся автором трактата «Труд Маго-Каббалистический и Теософический», названного здесь, не известно.

Сусанна Катарина фон Клеттенберг (1723 — 1774) — немецкая религиозная писательница, родственница матери Гете, его старая и добрая знакомая, член небольшой протестантской секты гернгутеров, ставивших личное общение с Богом, преданность Ему выше церковной обрядности, догматики и организации. Девица Клеттенберг усердно занималась алхимией и другими оккульт-

ными науками и в 1768 — 1770 гг. сумела увлечь этим молодого Гете, который вместе с ней проводил алхимические опыты. Увлечение герметикой явно не прошло для Гете впустую, о чем свидетельствует «Фауст», особенно вторая часть.

Михаэль Майер (изв. с 1597, ум. 1622) — немецкий алхимик, лейб-медик страстно преданного Великому Искусству императора Рудольфа II Габсбурга (1552 — 1612, император с 1576). Майер прославился алхимическим трактатом *«Atalanta fugens»* — «Убегающая Аталанта» (согласно греческим мифам, знаменитая охотница Аталанта предлагала всем сватавшимся к ней победить ее в беге, что удалось лишь некоему Меланиону, который выбрасывал на бегу золотые яблоки, и, подымая их, Аталанта проиграла состязание; алхимики видели здесь аллегорию поисков философского камня), впервые изданном в 1617 г.

«Rosarium philosophorum» («Розарий философов») — весьма авторитетный алхимический (философами именовали себя алхимики) трактат, предположительно XIV в. (тогда появляются первые упоминания, но неясно, тождествен ли текст того времени опубликованному в XVII в. варианту), приписывавшийся то знаменитому врачу Арнольду из Виллановы (ок. 1235 — 1311; в этом случае полное название — «Сокровище Сокровищ и Розарий философов, великая Тайна всех Тайн, об истинном составе Естественной Философии, каковой все ничтожное возвращает к деяниям Солнца и Луны»), то английскому алхимику Джону Дастину (90-е гг. XIII в.? — ок. 1385?), то выходивший в свет без имени автора.

См.: примеч. 18* к главе 13 данной работы; *dissolutio* означает и «размягчение, расплавление», и «разрушение, распад», и «разрешение, освобождение». В алхимии — это комплекс процедур, связанных с уничтожением первоначального вида вещества.

Правильное название указанного трактата — *«Platonis liber quartorum»* — «Платонова четвертая книга» (Платона также нередко считали алхимиком). Старейшая рукопись датируется рубежом XIV и XV вв.; восходит ли эта книга к какому-либо конкретному арабскому тексту или составлена на латыни на основе разновременных отрывков из арабских писаний, дошедших до составителя опосредованно, неясно.

В первой половине XII в. появился первый переводной с арабского на латынь алхимический трактат «Книга о Составе Алхимии, каковая создана Мориенусом (вариант — Морианусом) Римским и царем Египта Калидом, каковую Роберт из Каструма (т. е. Честера в Англии) с арабского на латынь перевел». Эта книга представляет собой нечто вроде переписки между христианским монахом Мориеном и царем Калидом. Если, как это делает большинство исследователей (но оспаривают другие), идентифицировать Калида с Халидом ибн Язидом ибн Муавией (ок. 660 — 704 или ок. 668 — ок. 709), одним из сыновей халифа Язида I (680 — 683), то перед нами — первый перевод первого арабского алхимического трактата, в котором, если верить датировке (ряд ученых считает, что не дошедший до нас арабский оригинал «Книги о Составе...» написан не ранее середины VIII в. и либо приписан Халиду ибн Язиду, либо создан его тезкой), где опять же впервые употреблено слово «алхимия». Первый слог — арабский определенный артикль «аль», этимология слова «химия» неясна доныне.

Иоганн Георг Гихтель (1638 — 1710) — немецкий алхимик, мистик, теософ, последователь Бёме.

Напомним: *albedo* — лат. «беление». Одна из версий алхимического процесса предусматривает как бы двухступенчатую процедуру: малое деяние — изготовление малого философского камня (малый магистериум, Белый Лев),

превращающего неблагородные металлы в серебро и/или это превращение, и Великое Деяние — изготовление собственно философского камня (великий магистериум, Красный Лев) и/или трансмутация созданного из неблагородного металла серебра в золото.

Здесь игра слов. Греческое *sympatheia* означает «со-чувствие», «внутреннее духовное сродство», фр. *pathetique,* означающее в данном контексте «драматический» (намек на «страсти» материи в Великом Деянии), как и названное греческое, восходит к греч. *pathos,* имеющему, среди прочего, смысл «чувство» (намек на внесение духа в материю во время Великого Деяния).

Василий Валентин является загадочной фигурой позднесредневековой алхимии. Неизвестны ни время его жизни, ни, строго говоря, сам факт его существования. Сообщают, что в Эрфурте в бенедиктинском монастыре в 1413 г. жил монах с таким именем, но абсолютно неясно, тождествен ли он алхимику-тезке. Само имя явно не крещальное, но опять же неизвестно, монашеское ли оно либо — при нетождественности указанных лиц — специально алхимическое («Царственный Сильный»). Его труды, в том числе один из известнейших — «Триумфальная колесница антимония» (т. е. сурьмы, первооткрывателем которой Василий Валентин считается), появились лишь ок. 1515 г. (по легенде, они были найдены в расколовшейся колонне Эрфуртского собора), а опубликованы лишь в 1675 г. Большинство исследователей полагают, что ряд сочинений, вышедших под его именем, например «Двенадцать ключей к философии» или «Азот философов» (слово «азот» не имеет никакого отношения к обнаруженному в XVIII в. газу и представляет собой каббалистическое заклинание и/или название не всегда определенного алхимического ингредиента, чаще — философского камня), написаны в XVI в. и упомянутому монаху Эрфуртского монастыря принадлежать не могут.

Vitriol (позднелат. *vitriolum;* существует вариант акростиха, учитывающий окончание «-um», но здесь дано так, как в эмблеме, помещенной в «Азоте философов», издания 1675 г.) — нем. «купорос»; в алхимии — и собственно купорос, и вообще соль, и алхимическая соль (соль философов, т. е. принцип соединения элементов), и всерастворяющее вещество.

Мартин Руланд (1532 — 1602) — немецкий алхимик и врач, лейб-медик графов Фрайзингенских; его «Алхимический лексикон» вышел в свет посмертно в 1612 г.

Sub specie interioritatis (букв.: лат. «под видом внутреннего») — парафраз известного выражения Спинозы «*sub specie aeternitatis*» — букв.: «под видом вечности», т. е. «с точки зрения вечности», отбрасывая временное, случайное. Здесь *sub specie interioritatis* означает взгляд алхимика как бы изнутри изменяемой им материи, а не извне, подобно современным ученым; алхимик как бы отождествляет себя с ингредиентами алхимического процесса и самим процессом.

См. выше, примеч. 4* к этой главе.

Авторство данного трактата, называемого «Слава мира», доныне учеными не установлено.

Ludus puerorum — лат. «игра детей». Здесь имеется в виду, что философский камень скрыт среди самых обыденных вещей. Тождество алхимического «Ребенка» (т. е. философского камня) и Божественного Младенца в Евангелиях далеко не очевидно. Здесь Элиаде следует представлениям Юнга, для которого и тот и другой — воплощение архетипа Дитяти, бессознательного образа малого, слабого, незащищенного, в котором при этом содержится в потенции великая сила.

Антуан Жозеф Пернети (1716 — 1801) — французский священник, эрудит, лексикограф, автор «Мифо-герметического словаря».

Хортуланус — загадочный персонаж средневековой алхимии. По мнению одних исследователей, он идентичен некоему Ричарду (или Мартину Ортолану), жившему в Париже ок. 1040 г. Другие считают, что Хортуланус — искажение имени Иоанна Гарландского (1195 — после 1272), англичанина, профессора Оксфордского, Парижского и Тулузского университетов, грамматика и автора «Трактата о музыке»; ему приписывались явно апокрифические алхимические сочинения. Третьи настаивают, что это псевдоним (*hortulanus* — лат. «садовник», от *hortulus* — «садик», как в алхимической среде именовался особый жанр сборников рецептов Великого Деяния и жизнеописаний адептов) некоего алхимика, жившего в Париже и написавшего между 1325 и 1358 гг. «Rosarium minor» («Малый розарий») — комментарий к «Изумрудной скрижали» — и «Textus alkimie» («Изложение /или Сплетение/ алхимии»).

Освальд Кроль (1580 — 1609) — немецкий ятрохимик, последователь Парацельса (учеником его в собственном смысле быть никак не мог, так как родился 39 лет спустя после смерти учителя).

Coincidentia oppositorum — лат. «совпадение противоположностей». Действительно, многое в архаических культурах, как показали исследователи, особенно современный французский этнолог Клод Леви-Стросс, основано на преодолении противоположностей (оппозиций, в терминах Леви-Стросса). Например, фундаментальная противоположность жизни и смерти выражается в оппозиции «мясная пища — растительная пища» и «хищники — травоядные», а примирителем, посредником (в терминах Леви-Стросса — медиатором) выступает питающийся мертвечиной (т. е. не хищник и не травоядный) ворон, центральный персонаж многих мифологий.

См.: примеч. 13* к этой главе. Следует помнить, что Арнольду приписывался целый ряд сочинений, в основном алхимических, которые ему не принадлежали.

Симон из Кельна — персонаж не индентифицирован.

Раймон Люлль (1236 — 1315), более известный под латинизированным именем Раймунд Луллий — испанский (каталанский) мыслитель. Всего Луллию приписывали ок. 4 000 произведений, в том числе ок. 500 алхимических, причем к подавляющему большинству их он не имеет никакого отношения. О Луллии-алхимике полемика ведется доныне: ряд исследователей признает аутентичными несколько алхимических трактатов, в том числе упомянутые «Опыты», другие вообще отрицают принадлежность ему подобных произведений. Луллию, бесспорно, принадлежит трактат «Ars magna» — «Великое искусство», в котором описано некое механическое устройство, где путем комбинации концентрических кругов, на сегментах коих написаны общие понятия и атрибуты (например Бог, Добро, Движение, Природа, Мысль, бесконечный, круглый и т. д. и т. п. — всего более 200), можно получать абсолютно истинное знание, такое как: «Бог есть бесконечное добро мысли». Но поскольку выражение «Великое искусство» обозначало также алхимию, то, по мнению многих современных исследователей, Луллия назвали алхимиком безосновательно, а его авторитет заставил многих авторов подписывать свои сочинения его именем, либо потребители алхимических текстов приписали ему это авторство.

Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийа ар-Рази (Ибн Рази — неверно!) (865 — 925 или 934) — арабский медик и философ, родом из Багдада. Европейцы называли его Разес, и ему в Европе был приписан ряд алхимических произведений. Ар-Рази верил в трансмутацию металлов и посвятил этому два трактата: «Книга тайн» и «Книга тайны тайн». Остальные алхимические писания его вызывают сомнения большинства ученых, но их неподлинность тоже не доказана.

Роджер Бэкон (ок. 1214 — 1284) — мыслитель и ученый, родом из Англии, монах-францисканец. Один из основателей экспериментального метода; разделял взгляды алхимиков и отстаивал возможность трансмутации в своих основных работах — «Opus majus» («Великий труд»), «Opus minus» («Малый труд») и «Opus tertium» («Третий труд»), — хотя эти труды в основном посвящены все же не алхимии, а отстаиванию преимуществ опыта над умозрением. Еще при жизни Бэкон стал героем легенд, ему приписывали изобретение самодвижущихся механизмов, человекоподобных устройств (роботов, как мы бы сказали ныне) и проч. Под его именем уже в конце XIII в. циркулировали алхимические писания «Зерцало алхимии» и «Краткое послание о Божьем даре», по мнению ряда исследователей, ему не принадлежащие.
«Книга о Пресвятой Троице» опубликована в XVII в. на французском языке. Возможно — но не доказано — наличие латинского оригинала XIV в.

15. Алхимия, естественные науки и аспект Времени

Герман Бурхаве (1686 — 1738) — голландский химик, ботаник и врач, профессор всех трех указанных дисциплин в Лейденском университете с 1709 г. Прославился как медик-практик во всем тогдашнем мире, включая Китай, консультировал (будучи протестантом!) Папу Римского Бенедикта XIII в 1724 — 1730 гг.; ему наносил визит Петр I во время пребывания в Голландии. Эта слава заставляла современников с уважением относиться к его деятельности как химика, хотя его главный труд в этой сфере — «Основания химии» (1732) — выделялся обширнейшими познаниями автора и четкостью изложения, но не оригинальными идеями.

Марсилио Фичино (1433 — 1499) и *Джованни Пико,* граф делла Мирандола (1463 — 1494) — флорентийские гуманисты, философы-платоники (Фичино был главой философской школы во Флоренции — Платоновой Академии и писал о Платоне как о божественном существе, возжигал ему лампады и т. п.) весьма увлекались магией (Пико посвятил ей особый трактат-апологию), но так называемой «натуральной магией». Платонизм был для них учением о всеединстве мира, магией — любое, от научного эксперимента до заклинания, воздействие на природу, причем именно из-за отмеченного всеединства магические операции могли быть, по их мнению, продуктивными: воздействие на что-либо одно есть воздействие на весь Космос.

Генрих Кунрат (1560 — 1605) — немецкий алхимик, врач, теософ; его главный труд — «Амфитеатр вечной мудрости» вышел в свет посмертно, в 1609 г.

Джоакино да Фьоре (Иоахим Флорский, Иоахим Калабрийский; ок. 1132 — 1202) — монах, теолог-мистик, родом из местечка Фьоре в Калабрии (Южная Италия). В своих писаниях «Согласование Ветхого и Нового Заветов» и «Комментарии к Апокалипсису» отстаивал систему последовательного развития истории: эпоха Бога Отца и Ветхого Завета (от сотворения мира до Христа), эпоха Бога Сына и Нового Завета (от Христа до 1260 г., через 70 лет после написания указанных трудов, когда мир преобразится и наступит его обновление — *renovatio)* и — с этого момента — эпоха Св. Духа и «Вечного Евангелия», являющегося высшей формой откровения. Сам Иоахим, видимо, понимал это Вечное Евангелие как некое прямое, без посредства писаного текста, познание Бога, его последователи — иоахимиты — сначала считали таким Евангелием сочинения самого Иоахима, но в XIV в. в их среде циркулировал некий трактат с тем же названием, явно не принадлежащий перу великого калабрийского мистика. Мистический историзм Иоахима во многом восходит к Библии и, включая идею «Вечного Евангелия», к знаменитому еретику III в. Оригену. Идеи Иоахима оказали большое влияние на позднe-

средневековых еретиков, деятелей реформации и даже Д. С. Мережковского.
Джон Ди (1527 — 1608) — английский маг, каббалист, алхимик и математик. Его судьба состояла из взлетов и падений. Еще в юности он получил славу мага, в 1551 г. оказался при дворе Эдуарда VI (1537 — 1553, король Англии с 1547 г.), оказывал какие-то тайные услуги молодому королю, после смерти Эдуарда оказался в тюрьме по обвинению в наведении порчи на королеву Марию Тюдор (1516 — 1558, королева Англии с 1553 г.), в 1555 г. выпущен на свободу, с вступлением на престол Елизаветы I (1533 — 1603, королева Англии с 1558 г.) вошел в милость к королеве. В 1582 г., по собственным словам, ему явился ангел Уриэль, передавший черный камень, в котором можно было прозревать будущее. В 1584 г. Елизавета назначила его главой комиссии по составлению календаря (в 1582 г. был введен — сначала только в папских владениях — новый, григорианский календарь), в 1585 г. оказался в Праге, тогда — резиденции императора Рудольфа II Габсбурга, страстного поклонника герметических наук, вернулся в Англию ок. 1587 г., где тем временем лондонская чернь сожгла его дом с библиотекой и алхимической лабораторией — как жилище опасного колдуна. Все жалованье за работу в комиссии по разработке календаря тратил на восстановление уничтоженного и алхимические опыты и умер в нищете. Ди искренне верил в «натуральную магию», считал ее средством обновления мира. Позднейшие легенды сильно преувеличили роль Джона Ди в жизни Англии конца XVI в.: его считали чуть ли не главным советником Елизаветы и даже (весьма экстравагантная гипотеза) истинным автором пьес Шекспира.

Элайас Эшмол (1617 — 1692) — английский геральдист, получивший за свои труды высший английский орден — Орден Подвязки; более известен как алхимик, астролог, один из первых английских розенкрейцеров (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 11* к гл. «Живой космос»), основатель английского масонства.
Иохан Баптист ван Гельмонт (1577 — 1644) — фламандский врач и химик, родом из Брюсселя; основатель химии газов (он изобрел само слово «газ») ятрохимик и последователь Парацельса. Известный по всей Европе врач, он в 1609 г. бросил богатую клиентуру, поселился в фамильном поместье (он принадлежал к знатному роду) близ Брюсселя и заявил, что посвящает себя «пиротехнии (т. е. искусству огня — алхимии) и утешению бедных». Труды ван Гельмонта вышли в свет лишь после его смерти, изданные его сыном в 1648 г.
Роберт Фладд (1574 — 1637) — английский врач и алхимик, друг Михаэля Майера (см.: примеч. 12* к гл. 14 данной работы), первый английский розенкрейцер, переводчик на английский «Fama fraternitas» (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 11* к гл. «Живой космос»).
См.: там же.
См.: там же.

В утопическом сочинении Френсиса Бэкона (см.: примеч. 7* к гл. 4 данной работы) «Новая Атлантида» повествуется о некоем острове, на котором учреждено идеальное государство со столицей в Городе мудрецов. В центре столицы — Дом Соломона, где ученые изучают «причины и тайные знаки вещей» и расширяют «границы человеческого ума, дабы осуществить все возможности» (Бэкон приводит широкую панораму технических достижений новоатлантов). В отличие от многих своих современников, Бэкон не увлекался натуральной магией и связывал надежды на лучшее будущее с научно-техническим прогрессом.

Impact mechanism — англ. «импульсный механизм». Имеется в виду восходящее к физике Аристотеля и развитое в позднее средневековье учение об импульсе («импетусе»), некоей силе, передаваемой телу в толчке, движении, па-

дении, и тело продолжает двигаться, пока не израсходует этот импульс Ошибочность этой теории была доказана Галилеем, и принцип инерции Галилея был включен Ньютоном в свою систему (так называемый Первый закон Ньютона).

13* См.: примеч. 9* к Предисловию этой работы.

Гомункул (лат. *homunculus* — «человечек») — в представлениях поздних алхимиков выведенное в реторте живое человеческое существо; насколько позволяют судить источники, идею гомункула выдвинул Парацельс.

Приложение С

Имеются в виду мифологические традиции народов Океании, практически исчезнувшие в настоящее время у полинезийцев, слабо сохранившиеся у некоторых народов Микронезии и в большей мере — Меланезии.

Тораджи — группа родственных народов в центральной части о-ва Сулавеси (Целебес) в Индонезии, ок. 1 250 тыс. человек. Достаточно поздно, лишь в XIX в., начали подвергаться культурному воздействию малайцев и европейцев, исламизированы и христианизированы лишь в первой половине XX в., потому традиционная мифология их хорошо известна.

Приложение Н

Джефри Чосер (1340? — 1400) — английский поэт; в наиболее известном его произведении — «Кентерберийских рассказах» — в «Рассказе слуги каноника» содержится злая сатира на алхимиков, ищущих золото, а находящих лишь нищету, хотя сама алхимия в качестве науки о природе, о духовном и физическом совершенстве, не отрицается. *Джон Донн* (1572 — 1631) — английский поэт, родоначальник так называемой метафизической поэзии, поклонник «натуральной магии».

Приложение N

Стефан Александрийский — математик и астролог, жил при дворе византийского императора Ираклия, правившего с 610 по 641 гг. Судя по прозвищу, место рождения — Александрия, но точных доказательств этого нет, и ряд ученых подвергает данный факт сомнению. Стефану, без сомнения, принадлежат трактат по астрологии и комментарий на Аристотеля и — возможно, но не бесспорно — комментарий на Гиппократа и Галена и алхимический (более мистический, чем практический) трактат «О златоделании».

Франсуа Бероальд де Вервиль (ок. 1558 — 1612) — французский прозаик, поэт, философ, математик, художник и алхимик; наибольшую известность ему принесли эссе «Способ выйти в люди» и технические иллюстрации к книгам французского инженера Жака Бессона (изв. 1554 — 1569). *Жан Кристофль де Гомон* (изв. ок. 1537) — французский поэт и алхимик, но более известен как художник по стеклу. *Кловис (Луи) Эсто,* сир де Нюизман (изв. 1578 — 1594) — французский поэт и переводчик, алхимик.

' *Бернар Тревизан* (Тревизский; 1406 — 1490) — граф Тревизо (небольшого города, подчиненного Венеции), страстный алхимик (современные адепты утверждают, что он нашел философский камень), странствовавший в поисках истинного знания по всей Европе, бывавший в Турции, Палестине и Египте, истративший все состояние на алхимические опыты и умерший на о-ве Родос в нищете; автор нескольких алхимических сочинений.

Г *Эспри Гобино*, сир де Монлюисан (после 1651 — до 1685) — французский поэт и алхимик.

Приложение P

«Эранос» (греч. ερανος — 1) обед в складчину; 2) товарищество по устройству таких складчин, общественного вспомоществования, научных или общественных целей) — основанное в 1933 г. К.-Г. Юнгом в Цюрихе общество гуманитарных исследований в духе его идей; общество существует доныне и издает ежегодник «Eranos–Jahrbuch».

Filius Macrocosmi — лат. «Сын Макрокосма». С античных времен, в средние века и эпоху Ренессанса у герметиков и вполне ортодоксальных христианских философов и теологов была весьма популярна идея о тождестве Вселенной — Макрокосма и человека — Микрокосма, о том, что мироздание и индивид управляются одними и теми же законами. Для ортодоксии Христос — Спаситель и человека, и мира в целом; более того, Он спасает Космос тем, что спасает человека.

Апокатастасис (греч. «восстановление») — признанная еретической идея раннехристианского мыслителя Оригена (ок. 185 — 253/254), согласно которой в конце времен, после Страшного суда, произойдет восстановление первоначального идеального состояния мира и будут прощены и возвращены в исконную безгрешность все, включая Сатану.

Spiritus mercurius (лат. «дух меркурия») — в алхимии теоретической (или квазитеоретической) основой Деяния была идея о том, что все вещества состоят из Сульфура, Меркурия и — иногда — еще и Соли. Меркурий — это и обыкновенная ртуть, и Ртуть философов, женское, пассивное, материальное начало; Сульфур — и обычная сера, и Сера философов, мужское, активное, духовное начало. Вместе с тем Меркурий — это и философский камень, и многое другое. В поздней алхимии (XVII в.) меркурий значит дух *{spiritus,* но также и продукты возгонки, и спирт), а сера — материю (а также масло, т. е. любую вязкую жидкость).

Corpus glorificationis (букв.: лат. «прославленное тело») — в христианском богословии тело Христа после Воскресения, а также тело каждого человека после воскрешения плоти вслед за Страшным судом. Следует отметить, что алхимики, особенно поздние, всячески старались показать, что наука их — истинно христианская, что Великое Деяние, в сущности, аллегория Писания и даже (это уже явно рассматривалось как ересь), что Писание есть аллегория Великого Деяния.

Приложение R

Картина итальянского художника Джорджо Барбарелли ди Кастельфранко, прозванного *Джорджоне* (1476 или 1477 — 1510), о которой идет речь, не названа самим автором; ее наименование дают позднейшие ученые в зависимости от того, что, по их мнению, означает эта картина. На ней изображены трое мужчин разного возраста; отсюда названия: «Три возраста» (т. е. юность, зрелость и старость), «Три философа» (называются разные мудрецы древности), «Три царя-волхва» (если считать — не слишком, впрочем, основательно — персонажей царями-волхвами, пришедшими поклониться младенцу-Христу) и т. п.

Андрей Либавий (ок. 1540 — 1616) — немецкий врач и химик; он разделял веру в трансмутацию и даже написал книгу «Алхимия» (1597), но все же в большинстве собственные его труды посвящены фармакопее, металлургии и химическому оборудованию.

МИФ О ВОССОЕДИНЕНИИ

I. Полярность божества

1. «Симпатия» Мефистофеля

Слово «симпатия», взятое автором в кавычки, употреблено здесь в изначальном смысле, этимологически восходящем к греч. συμπαθέφ — «сочувствовать», от συμ— «со» и πάθος — «аффект, чувство, страсть». Взаимоотношения Господа и Мефистофеля в «Фаусте» Гете являют собой не взаимную приязнь (хотя и это не без иронии обнаруживает Гете), но сродство чувств, страстей у Бога и Его противника. Известное с позднего средневековья имя дьявола (или одного из высших бесов) — Мефистофель (Мефисто) составлено из еврейских «мефиз» — «разрушитель» и «тофель» — «враг» и представляет собой слово, близкое по смыслу к «Сатана», — многозначное древнееврейское слово, означающее «противник», «противоречащий», «противоборствующий».

В цитируемом здесь и далее русском переводе Б. Л. Пастернака доброжелательная модальность Господа «охотно» дать человеку «сотоварища» переведена в план повелительности: «Ступай, расшевели...» У М. Элиаде нем. *gern* — «охотно» соответствует рум. *bucuros* «охотно, с радостью», коннотация которого и обыгрывается далее, хотя она видоизменяет словоупотребление Гете. — *Примеч. перев.*

Цит. по: *Эккерман И.-П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Перев. с нем. Н. Ман, вступ. ст. Н. Н. Вильмонта, коммент. и указат. А. А. Аникста. Ереван, 1988. С. 496. В тексте М. Элиаде «несогласие» переведено рум. *contradictie* («противоречие»). — *Примеч. перев.*

Имеется в виду *Джулиано Манакордо* (род. 1919) — итальянский литературовед.

Не чуждые Гете идеи Джордано Бруно (1548–1600) о множественности миров, притом миров обитаемых, приведшие его на костер и сделавшие его в массовом сознании чуть ли не предшественником Циолковского и фантастов, базировались на сближении Бога и Природы (если Бог бесконечен, то и Космос таков) и представлении о вечности творения (если Бог действительно всемогущ, Он не мог ограничиться однократным творением мира и творит беспрерывно). О Бёме см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 9* к Предисловию. *Эммануил Сведенборг* (1688—1772) — шведский ученый, философ, теолог, мистик; в ранних работах (до 30-х гг. XVIII в.) стремился построить систему мироздания геометрическим путем, позднее обратился к спиритизму, объявил себя призванным самим Христом истинным духовидцем, объявил, что человек есть дух, общающийся с добрыми или злыми духами.

2. От *Gang zu den Muttern* к *Magna Mater*

В указанном месте жизнеописания *Марка Клавдия Марцелла* (268—208 до н. э.), римского государственного деятеля и полководца, упоминается храм, воздвигнутый в г. Энгиум на Сицилии и посвященный богиням, именуемым Матерями.

Спинозисты — последователи Баруха (Бенедикта) Спинозы (д'Эспиносы) (1623—1677), голландского философа, иудея, отлученного от общины. С пантеистическими идеями Спинозы о единстве Бога и мира был солидарен Гете, который объявлял «Этику» Спинозы самой близкой ему книгой.

Лидия — область во внутренних регионах Малой Азии, населенная индоевропейским народом лидийцев, в середине VII — середине VI в. до н. э. это было независимое царство, затем Лидия входила во владения персов, Александра

Македонского, эллинистических царств и Рима; после IV в. до н. э. лидийцы ассимилированы греками.

О матриархате см.: примеч. 21* к «Азиатской алхимии». Указанная теория базировалась, среди прочего, на считавшемся в XIX в. незыблемом предположении, что первичной стадией производящего хозяйства (в отличие от более древнего присваивающего — охотничье-собирательского) было кочевое скотоводство. Более поздние исследования показали, что ранняя форма земледелия — подсечно-огневое — синхронна раннему же скотоводству (если не древнее). Существует целый ареал культур — доколумбова Америка, — не знавших скотоводства вообще (за исключением индейцев Андского нагорья). Кочевое скотоводство представляет собой достаточно позднюю, возникшую лишь с одомашниванием лошади в III тысячелетии до н. э. (а позднее — вер блюда, яка), а развившуюся с появлением стремени на рубеже н. э. форму хозяйствования, невозможную притом без одновременного существования оседлых земледельческих культур, от которых кочевники получают необходимые для полноценного питания зерновые продукты. Культуры номадов — достаточно поздние и специализированные.

Современные исследователи согласны с тем, что земледелие изобрели женщины, но объясняют это не столько «духом женской наблюдательности», сколько тем, что в охотничье-собирательском обществе существовало половое разделение труда: охота была уделом мужчин, собирательство, в том числе сезонное, с помощью разрыхления земли палкой-копалкой и т. п. процедуры, как бы предваряющие земледелие, — уделом женщин.

У многих народов лунный цикл и менструальный цикл женщин (в реальности совершенно не обязательно совпадающие во времени) считались находящимися в причинно-следственной связи — от луны к женщине.

Папаруда (рум. *paparuda*, болг. *пеперуда*, *пеперуна*, сербохорв. *прпоруша*) — распространенный на Балканах обряд вызывания дождя, включающий обливание водой женщины. Подобные обряды существовали и в других регионах, например в средневековой Германии.

3. Богини Земли

Указанный временной период приходится на правление трех фараонов XVIII династии — Тутмеса I (1506–1494 до н. э.), Тутмеса II (1494—1490) и покорителя Сирии и Палестины Тутмеса III (1490–1436).

Западносемитской богине Астарте соответствует ассиро-вавилонская Иштар (обе — богини любви и плодородия, отождествлявшиеся в эллинистическое время с Афродитой-Венерой), а также западносемитский бог Астар (Истар), видимо, бог войны, позднее отождествлявшийся с Аресом-Марсом. Нанайя — аккадская богиня плотской любви и войны, в Иране ее культ распространился с IV в. до н. э. Аккадская Иштар (возможно, Нанайя — одно из ее имен) — центральное женское божество, созидательница жизни, родовспомогательница; в иранских областях она сливалась с богиней воды Анаит/Анахит, в Ассирии воинские черты Иштар выражены ярче. Анат в западносемитской мифологии — богиня битвы и охоты, возможно, у древних евреев в домонотеистический период она считалась супругой Яхве. В армянской мифологии Анаит — богиня воды и плодородия (вероятны иранские заимствования), воинские ее функции практически не прослеживаются.

Воинственность может быть связана не только с плодородием, но и с девственностью: ср. девственных Афину и Артемиду (последняя, впрочем, не воительница, но охотница), скандинавских валькирий — дев-воительниц. Характерно, например, что дева-богатырь Брюнхильда (в скандинавских верси-

ях сказаний о Нибелунгах она прямо названа валькирией) теряет свою силу вместе с девством.

Милитта — так, согласно Геродоту, ассирийцы называли Афродиту. На деле это искаженное греками *белит* — «владычица», один из эпитетов Иштар. Элиаде здесь слишком доверяет Геродоту, который говорил об обязательности для всех женщин храмовой проституции. В действительности это были обязаны делать лишь жрицы Иштар.

Согласно воззрениям известного английского этнолога и мифоведа *Джеймса Джорджа Фрэзера* (1854—1941), магия подразделяется на два вида: имитативную (гомеопатическую) и контактную (контагиозную, т. е. заразительную). Первая основана на имитации, подражании (например, «убийство» изображения зверя должно вызвать его смерть на охоте), вторая — на контакте, «заражении» (например, магическая сила, содержащаяся в амулете, переходит на человека, этот амулет носящего).

Загрей (Ζαγρέυς — греч. «великий охотник») — одна из ипостасей Диониса, греческого бога виноделия и виноградарства, а также бога-спасителя, освобождающего человека в результате экстатических обрядов, сын Зевса и Персефоны, богини царства мертвых. По наущению ревнивой супруги Зевса Геры титаны растерзали Загрея, а Зевс спалил титанов, но Афина спасла сердце Загрея, и он был воскрешен в виде Диониса. Согласно возникшему в VI в. до н. э. учению орфиков (религиозно-философское учение, приверженцы которого считали своим основателем полулегендарного поэта Орфея, жившего якобы задолго до Гомера), из пепла титанов были созданы люди, которые, таким образом, несут в себе как низшее, «титаново», так и высшее, «Загреево», начала; система мистерий, тайных ритуалов должна высвободить эту высшую духовную субстанцию. Архаические, преимущественно женские, связанные с культом плодородия тайные ритуалы почитания Диониса и религиозно-философский орфический культ Загрея близко связаны, но связь эта, по мнению исследователей, явно не прямая.

Иннокентьевцы — религиозная секта, основанная иеромонахом Балтского (Балта — город в Молдавии) православного монастыря Иннокентием в 1908 г. Иннокентий объявил себя воплощением Святого Духа и проповедовал скорое наступление Страшного суда. Иннокентьевцы практиковали истязания плоти и самоубийства в особых «комнатах смерти» в молельнях. Сам Иннокентий возвратился впоследствии в православие, но его последователи продолжали действовать на Украине и в Молдове, в том числе во время вхождения ее в Румынию в 1918—1940 гг. После Второй мировой войны и присоединения Молдавии к СССР секта была практически уничтожена советской властью.

В оригинале употреблено слово *«larve»*, которое М. Элиаде приписывает «грекам», — на самом деле это латинское слово (вошедшее затем в ряд индоевропейских яз.) означало «дух умершего», бесплотный дух, призрак.

Элиаде несколько преувеличивает «аграрность» древнеегипетских погребальных ритуалов. Действительно, идея смерти-возрождения была весьма распространена в Египте, и это связывалось с мифами об Осирисе (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 28* к гл. «Магия и металлургия»), причем в эпоху Нового Царства (XVI–XI вв. до н. э.) каждый умерший отождествлялся с Осирисом, бывшим одновременно богом мертвых и богом растительности. Однако существовали и другие воззрения на посмертную судьбу: так, фараон сливался с Солнцем, и его плоть становилась единой с солнечным диском. Вряд ли можно считать справедливым заявление о том, что труп «погребали без одежды» — мумии заворачивали в многочисленны пелены. И главное — необходимость, согласно религиозным представлениям, сохранения телесного облика для последующего Воскресения (на этом баз-

руется необходимость мумификации и — на случай уничтожения мумии — статуи с обязательным портретным сходством) никак не согласуется с выдвинутым Элиаде положением об обязательной «бесформенности», «лишенности форм» умершего.

4. «Время» и «судьба»

Элиаде имеет в виду средневековые, опирающиеся на позднеантичный неоплатонизм, учения, в соответствии с которыми Бог есть всеединство бытия и небытия, в Нем сливаются и соединяются все противоположности мира *(coincidentia oppositorum*— лат. «совпадение противоположностей» — ср.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 30* к гл. 14). Эти идеи в христианском мире впервые сформулировал грекоязычный автор V в., называемый в науке Псевдо-Ареопагит, или Псевдо-Дионисий Ареопагит, так как он писал\ под псевдонимом Дионисия, по традиции — первого епископа Афин, который до обращения был членом Ареопага, высшего органа управления Афин (во время жизни Дионисия — I в. — Ареопаг утратил былую власть и стал чем-то вроде городского совета). Подобное мистическое богословие было весьма популярно в средние века, в частности его идеи развивал немецкий богослов и мистик Иоганн Экхарт (1260–1327), прозванный Майстер (т. е. Мастер) Экхарт, а также видный философ и деятель Церкви кардинал Николай Кребс (1401–1464), сочетавший мистику со схоластической метафизикой. Он был прозван Кузанским по месту рождения — г. Куза в Южной Германии; именно Николай Кузанский придал выражению «совпадение противоположностей» терминологическое значение.

Сатурналии — один из самых популярных римских праздников, был посвящен Сатурну (римское божество с неясными функциями, в III в. до н. э. отождествлен с греческим богом Кроносом). Учрежден либо в середине VII в. до н. э., либо в 497 г. до н. э., празднование начиналось 17 декабря. Первоначальный характер празднества неизвестен. В 217 г. до н. э. праздник был реформирован и приобрел всенародный веселый характер в знак воспоминания о «золотом веке» всеобщего равенства и изобилия, существовавших, согласно мифам, до того, как Зевс (римск. Юпитер) сверг своего отца Кроноса (римск. Сатурн). Устраивались публичные угощения, пиры, как бы возрождалось указанное всеобщее равенство: рабы на время Сатурналий получали свободу, а господа прислуживали им за трапезой. Древние Сатурналии отмечались один день, с 217 г. до н. э. — три дня, в императорскую эпоху — неделю. По мнению современных мифоведов, праздники типа Сатурналий восходят к ритуалам обновления мира. Согласно архаическим воззрениям, космос стареет, и, дабы возродить его, следует воспроизвести в обрядах процедуру его творения, а для этого как бы перенестись в состояние, предшествующее акту творения. В этом состоянии отсутствуют принятые в уже сотворенном, упорядоченном мире правила и запреты: социальные, сексуальные, пищевые и т. п.

Ардви — в иранской мифологии первоначально источник всемирных вод, затем этот источник и воды вообще стали персонифицироваться в образе богини воды и плодородия Ардвисуры Анахиты (т. е. Ардви могучей и беспорочной), она же Анахит (см.: примеч. 2* к гл. 3 данной работы).

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 22* к гл. «Космос и магия».

Кали — в индуистской мифологии одна из ипостасей (другие ипостаси — Деви, т. е. санскр. Богиня, Дурга, т. е. Труднодоступная) супруги бога Шивы, олицетворение губительного аспекта его Шакти (см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. к гл. 9); Кали — черного цвета (ее имя и значит «черная»), она истребительница демонов и богиня-покровительница, но одновременно культ ее

связан с кровавыми жертвоприношениями, в том числе человеческими. Образ Кали явно восходит к образу Великой богини-матери.

Адити — древнеиндийское женское божество, мать всех богов (в постведийской религии — только особой группы, *адитьев*, связанных с солнцем), воплощение земли, позднее — неба, богиня, освобождающая от вины. Ее имя, скорее всего, произведено от др.-инд. a-diti — «несвязанность», «безграничность».

Вероятно, имеется в виду *Атаргатис* (она же Даркето, Атарате), западносемитская богиня плодородия и благополучия, супруга верховного божества. В ее образе слились черты Анат и Астарты, в эллинистическо-римское время ее отождествляли с Афродитой, а также богиней судьбы-удачи Тюхе (Фортуной). Ее культ сложился в первой половине I тысячелетия до н. э. и имел оргиастический характер. Грекоязычный позднеантичный писатель Лукиан (ок. 120 — ок. 190), по этническим корням — сириец, посвятил ей трактат «О Сирийской богине», откуда и прозвание Аттаргатис в греко-римском мире — Сирийская богиня *(dea Syr a)*.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 38* к гл. «Космос и магия». Здесь слово «омфалос» употреблено в расширительном смысле — полусферический выступ над храмом, на щите и проч., символизирующий собственно Пуп Земли.

Парки — в римской мифологии богини судьбы. Первоначально, видимо, существовала одна Парка, тождественная римской богине-родовспомогательнице Карменте. Позднее из эпитетов Карменты — Нона («девятая»), Децима («десятая») (имеются в виду нормальные сроки рождения ребенка на девятом или десятом месяце беременности) и Морта (от лат. *mors* — «смерть») — возникли представления о трех Парках. В III в. до н. э. они слились с греческими богинями судьбы — мойрами (μοτρα — греч. «часть», «доля»), тех также было три — Лахесис («дающая жребий»), назначавшая человеку его жребий еще до его рождения, Клото («прядущая»), прядущая нить его судьбы, Атропос («неотвратимая»), обрезающая эту нить. Связь Парок с Великой богиней-матерью через Карменту весьма вероятна, но однозначно не доказана.

*

В индуистской мифологии существуют представления о *югах* (санскр. *юга* — «упряжка», «пара», «поколение») — мировых периодах. Древняя традиция насчитывает четыре *юги*: 1) *критаюга* (четвертная юга), она же *сатьяюга* (благая юга), продолжающаяся 1 728 000 лет, когда люди наделены всевозможными достоинствами, царит всеобщее равенство, все поклоняются одному божеству и существует лишь одна веда; 2) *третаюга* (тройная юга) — 1 296 000 лет, когда справедливость постепенно уменьшается, появляются пороки, но все строго соблюдают религиозные предписания, и именно тогда распространяются жертвоприношения; 3) *двапараюга* (двойная юга) — 864 000 лет, когда в мире начинают преобладать зло и пороки, людей поражают недуги, одна веда делится на четыре части, и уже не все люди способны понять и исполнять ее; 4) *калиюга* (черная, т. е. дурная, юга), общей длительностью 432 000 лет, еще не завершенная (она началась в полночь с 17 на 18 февраля 3102 г. до н. э., и сейчас идет ее шестое тысячелетие), когда добродетель приходит в полный упадок, жизнь людей становится короткой, люди истребляют друг друга в войнах, правители грабят подданных, праведники бедствуют, преступники процветают, женщины предаются распутству, всюду царят ложь, злоба и алчность, веды — в совершенном пренебрежении. По завершении цикла из четырех *юг* (одна *махаюга*, т. е. большая юга) все повторится сначала.

5. Индийский пантеон

Пураны (букв.: санскр. «древние») — священные книги индуизма, возникшие в середине I тысячелетия до н. э. Представляют собой сборники сказаний о главных индуистских богах — Шиве, Вишну и Брахме, являются чем-то вроде популярных энциклопедий, в которых излагаются мифы, генеалогии правителей и этические концепции. «Махабхарата» — один из главных памятников древнеиндийского эпоса, возникший в IV в. до н. э. — IV в. н. э. Многие исследователи считают «Махабхарату» одним из центральных текстов вишнуизма — течения в индуизме, ставящего в центр религиозной жизни почитание бога — хранителя мира Вишну. В индуизме существуют два основных направления — вишнуизм и шиваизм (почитание Шивы), однако — и это верно отмечает Элиаде — эти течения не являются сектами в европейском понимании ибо выделение одного из божеств индийского пантеона не означает отказа поклонении другим божествам, почитание Вишну не требует отвержени Шивы, принятие вишнуизма — вражды к шиваизму.

Бра́хман — чрезвычайно многозначное понятие индийской мифологии и философии, здесь: высшая объективная реальность, абсолют, творческое начало, в котором все возникает, существует и прекращает существование.

Карма (др.-инд. «деяние, поступок») — в индуизме и буддизме совокупность всех добрых и злых дел, свершенных индивидом в предшествующих и нынешнем воплощении и предопределяющих его судьбу в этом и будущих существованиях.

«Вечное возвращение» — по Элиаде, одно из центральных свойств архаического мировосприятия, представление о постоянной повторяемости всех космических феноменов; нечто, противостоящее истории как цепи уникальных причинно-следственных явлений. Подробнее см. в книге Элиаде «Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение)» (1949); рус. перев. в кн.: М. Элиаде. Космос и история. М., 1987.

Согласно древнеиндийским космогоническим мифам, Шива регулирует космический порядок в акте танца, который он совместно со своей супругой Деви (Кали) исполняет на теле убитого им демона Апасмары. Эпитет танцующего Шивы — Натараджа, т. е. царь танцев.

6. Змей, брат солнца...

Первоначально в древнейших памятниках индийской мифологии *асурами* называлась группа небесных существ, обладавших особой колдовской силой (*майя*). В «Ригведе» *асурами* именуются и некоторые из высших богов (*адитьи* — см. примеч. 6* к ч. I, гл. 4 данной работы), и небесные демоны. Позднее формируются представления об асурах как высшем классе демонов, которые противостоят богам *(девам)*.

Амрита (санскр. amrta — «бессмертный») — в индийской мифологии напиток бессмертия. Он образовался в результате пахтания богами и асурами Мирового океана священной горой Меру (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 5* к гл. «Космос и магия»); в конце пахтания из океана появляется бог врачевания Дхванвантари с чашей амриты в руках. Боги решили лишить асуров амриты, и Нараяна (одновременно величайший мудрец, возможно, земное воплощение бога Вишну и высшее божество с неясными функциями), приняв облик прекрасной девушки, увлекает асуров, и амрита достается богам.

Титаны — в греческой мифологии боги первого поколения, рожденные землей Геей и небом Ураном — шесть братьев и шесть сестер. Младший из братьев — Кронос — сверг отца и занял его место. Но сын Кроноса — Зевс — лишил отца власти и стал во главе нового поколения богов — олимпийцев (их

местопребыванием была гора Олимп). Титаны пошли войной на богов, боги сражались с титанами *(титаномахия)* 10 лет, пока не победили их.

Праджапати — индийское божество, чье имя означает «Господин творений». Предполагается, что первоначально это был титул, прилагавшийся в гимнах и молитвах к тому божеству, к которому эти гимны и молитвы обращены. Затем Праджапати становится творцом всего сущего, создателем мира то ли силой магической аскезы, то ли из Мирового океана. В послеведийский период Праджапати исчезает как самостоятельное божество, сливаясь с богом-творцом Брахмой.

Агни — см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 33* к гл. «Космос и магия».

Ахи Будхнья (букв.: «змей глубин») — персонаж древнеиндийской мифологии, обладающий змеиной природой; рожден в водах, сидит в глубинах рек, но связан также с небом и солнцем, в ранних текстах — вредоносное существо, в поздних — отождествляется с Агни и иными богами, в частности — Шивой; в истоках, возможно, идентичен с Вритрой (см. далее, примеч. 11*).

Сома — см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 10* к гл. 6.

Рудольф Отто (1869–1937) — немецкий протестантский теолог и религиовед; в своей книге «Священное» («Das Helige», 1917) выдвинул положение о том, что в основе религии лежит «священное» — иррациональная величина; первооснова переживания священного — «*mysterium tremendum*», «ужасающая тайна», вызывающая у человека ощущение его ничтожества и, по противоположности, чувства близости к божеству, благодати.

Варуна — в древнеиндийской мифологии одно из высших божеств, хранитель справедливости и истины, создатель мироздания, бог солнца, неба, дня и ночи, воздушного пространства и т. п., но одновременно и воплощение космических вод. В позднем индуизме оттеснен на периферию верований.

* *Уранический* — небесный.

11*

Вритра (букв.: «затор, преграда») — в древнеиндийской мифологии «перворожденный» демон, затворяющий течение рек, воплощение Хаоса. Вритра змееобразен, без рук, ног и плеч, дикий, хитрый зверь, растет во тьме, «не-бог» и «не-человек». Бог Индра (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 77*) убивает Вритру, и это приводит к победе над Хаосом, к акту сотворения мира.

12* См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 1* к гл. «Живой космос».

7. Совпадение противоположностей и индийская мысль

Митра — здесь: древнеиндийское божество, связанное с солнцем, людьми договором (о Митре в иранской мифологии см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 2* к гл. «Космос и магия»). В наиболее архаических текстах образует нераздельную пару с Варуной и вместе с тем воплощает идею магико-юридической власти в древних обществах. Одновременно Митра и Варуна выступают как противоположности: Митра — светлый, Варуна — темный; Митра — правый, Варуна — левый; Митра — внутренний, Варуна — внешний и т. п. О паре Митра-Варуна Элиаде писал в статье «Пролегомены религиозного дуализма: диады и противоположности» (1969). Рус. перев. в кн.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.

Имеются в виду вишнуиты. Вишну — бог — хранитель мира, покровитель и защитник слабых и угнетенных, один из высших богов индуизма. Мнение специалистов XIX в. о том, что Вишну — солнечное божество, ныне отвергнуто исследователями.

Брахман — здесь: священнослужитель индуистской религии.

Равана (букв.: «ревущий») — в древнеиндийских мифах десятиголовый демон, владыка о-ва Ланка (Цейлон), царь *ракшасов* — одного из разрядов демонов, которые, в отличие от *асуров* (см. выше, примеч. 1* к ч. I, гл. 6), являются противниками не богов, а людей. Согласно древнеиндийскому эпосу «Рамаяна» (предположительно III в. до н. э. — II в. н. э.), Равана похитил красавицу Ситу, жену царевича Рамы, главного героя «Рамаяны», основной сюжет которой и составляют поиски Ситы, вторжение в Ланку и битва Рамы с Раваной, заканчивающаяся гибелью последнего.

Харити — неидентифицированное божество, возможно, ошибка или опечатка.

Гаруда — в древнеиндийской мифологии царь птиц, ездовое животное Вишну, солнечная птица, символ солнца. В буддийской мифологии говорится о *гарудах,* т. е. особом классе огромных птиц (в индийских мифах Гаруда — имя собственное, единичное существо). В обеих мифологиях Гаруда или *гаруды* борются с *нагами* и являются основными их противниками. *Наги* — не просто змеи, но особые полубожественные существа со змеиным туловищем и человеческими головой или головами, жители подземного мира, мудрецы, маги, способные оживлять мертвых и менять свой внешний облик. *Наги* женского пола — *нагини* — красавицы, нередко бывшие женами царей и героев. В буддийской же, более поздней, мифологии *наги* — вредоносные существа, змеи, чьи взоры и дыхание несут смерть.

О минойской культуре см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 14* к гл. «Магия и металлургия». *Артур Джон Эванс* (1851—1941) — английский археолог, первооткрыватель минойской цивилизации.

8. Ормузд и Ахриман, «братья-враги»

О зороастризме см.: примеч. 12* к «Азиатской алхимии».

Зерван — в древнеиранской мифологии персонификация времени и судьбы. Существовало особое религиозное течение — зерванизм, разновидность зороастризма. Зерван, насколько мы можем судить по сохранившимся частям священной зороастрийской книги «Авеста», — некое высшее двуполое существо, породившее как благого бога — Ахура-Мазду, так и злое начало — Анхро-Майнью. В поздних разделах «Авесты» (ок. VII в. н. э.) различаются два Зервана: Зерван Акарана — бесконечное время, и Зерван Даргахавадата — конечное время, созданное с этим миром и подлежащее уничтожению с концом света.

Езник Кохбаци (он же Кольбский, Кольпский или Кульпский; ок. 400—479) — армянский церковный деятель и писатель, ученик первосвятителя Армении, изобретателя армянского алфавита Месропа Маштоца (366—440); завершил перевод Писания на армянский язык, был епископом диоцезов Багреванд и Аршаруник. Упомянутое сочинение называется «Опровержение сект» или, иначе, «Книга опровержений», и посвящено полемике с зороастризмом и его различными течениями.

Манихейство — религия, основанная пророком Мани (216/217—276), иранцем по происхождению. Мани объявил, что было три великих пророка: Иисус на западе (относительно Ирана), Будда на востоке и Заратуштра в центре; сам же он — Мани — новый пророк, стоящий над всеми. Учение Мани, которое, по его замыслам, должно было заменить все существующие религии, представляет собой смесь зороастризма, буддизма и христианства. Основа, заимствованная из зороастризма, — учение о вечной борьбе добра и зла, света и тьмы, Ормузда и Ахримана; предназначение человека — споспешествовать Свету оборотъ Тьму; Ормузд, однако, в манихействе — первочеловек, а высшее божество именуется Зерван. Из буддизма взято учение о переселении душ, из

христианства — образ Христа и представления о Духе Святом. Манихейство несмотря на жестокие преследования в ряде стран (сам Мани был казнен в Иране), распространилось в Центральной Азии, в Иране, на Ближнем Востоке, даже в Римской империи и повлияло на позднейшие дуалистические (т. е признающие существование двух равномогущественных божеств — доброго и злого) верования.

Восходящие к манихейству и зороастризму дуалистические ереси в христианстве были весьма широко распространены в средние века. В конце VI — начале VII в. в Армении и близлежащих регионах Византии возникло павликианство (происхождение названия неясно, возможно, от апостола Павла), учение, исходящее из признания двух начал: злого демиурга (см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 1* к «Предисловию»), создателя земного мира, и доброго — Отца небесного. Павликиане на этом основании отвергали земные порядки как порочные, также не признавали Ветхий Завет (Яхве для них — лишь злой демиург), культ Богородицы (Христос есть существо духовное и никогда не воплощался), таинства (не может быть материальной основы благодати) и т. п. В начале IX в. павликианство охватило многие районы Малой Азии, Северной Сирии, Армении и Фракии, в середине IX в. павликиане создали независимое государство на границе Византии и Армении с центром в г. Тефрика и начали военные действия против Византии. Лишь в 872 г. византийские войска смогли захватить это государство и разрушить Тефрику, уцелевшие павликиане были переселены во Фракию, где они встречались еще в X в. Возможно, именно павликианство повлияло на возникновение в первой половине X в. в Болгарии еще одного дуалистического течения — богомильства (по традиции, основателем этой секты был некий поп Богомил, некоторые исследователи считают, что наименование происходит от самоназвания — «Богу милые»). Богомилы верили, что у единого высшего Бога было два сына: старший — злой Сатанаил, создавший материальный мир, и младший — Христос, сотворивший все духовное. Посему Церковь (кроме богомильской), материальные символы религии (иконы, мощи и т. п.), Ветхий Завет, богатство и собственность — создания Сатанаила и подлежат отвержению. Общины богомилов делились на руководителей, так называемых «совершенных» (иначе — деды, дедцы), для которых был обязателен строгий аскетизм, и рядовых верующих. Несмотря на преследования, богомильство было весьма популярно, во многом благодаря элементам социального протеста. В XI в. оно распространилось, кроме Болгарии, в Сербии, Боснии и Хорватии, во многих районах Византии и начало проникать на запад, где повлияло на западные дуалистические ереси (катары, патарены и др.). Последние сведения о богомилах исчезают с завоеванием Балкан турками в конце XIV в.

Элиаде перечисляет румынских специалистов, занимавшихся проблемами веры в нечистую силу в Румынии и румынского фольклора: *Мозес Гастер* (1856–1939) — филолог-фольклорист, *Николаэ Картоян* (1883—1944) — историк литературы, *Валериу Лучист Бологи* (1892–1971) — историк медицины.

Персонажи румынского фольклора, существа вроде упырей или демонов женского пола.

Св. Сисой (Сысой) — принятая в ряде восточноевропейских языков форма имени св. Сиссиния, первого патриарха Константинопольского (до этого вторая столица Империи имела лишь архиепископа) в 426–427 гг. Иранское происхождение имени не доказано.

Имеется в виду австрийский искусствовед-медиевист *Йозеф Стржиговский* (1862-1941).

Синаксарий (от греч. συναγω — «собираю, схожусь») — первоначально внебогослужебные собрания восточных христиан для чтения благочестивых книг,

позднее — сами подобные книги, содержащие обычно краткие жития святых; в русской православной традиции такие книги называются прологами.

На рубеже XIX и XX вв. многие фольклористы высказывали идею о том, что древние мифы со временем «деградируют», превращаются в сказки, былички и т. п., мифологические сюжеты, уже непонятные, получают сказочное (потусторонний мир превращается в «тридевятое царство, тридесятое государство») или рационалистическое (изгнание младшего сородича, которого община не может прокормить, становится преследованием доброй падчерицы злой мачехой) объяснения. Теорию «деградации вымысла» выдвигали финский фольклорист Антти Аматус Аарне (1867—1925), румынский фольклорист Лазарь Шэиняну (1859—1934), французский этнолог и социолог Арнольд Ван Геннеп (1873-1957) и др.

Лилит — персонаж еврейского фольклора и низшей мифологии (первые сведения известны от VII в.). Образ Лилит восходит к месопотамскому демону женского пола Лилу, враждебному детям. Ранняя версия легенды рисует Лилит неким призрачным существом, с которой Адам изменил Еве и которая породила ему демонов. Более поздняя и широко распространенная легенда гласит, что Лилит была создана Богом в жены Адаму из той же глины, что и он, но они не ужились (вариант: у них не могло быть детей), она покинула Адама, и даже три ангела (в разных текстах названы разные имена этих ангелов) не смогли вернуть ее. Лилит оказалась неподвластной первородному греху, а потому бессмертной. Она ненавидит человеческих детей (то ли оттого, что у нее не было своих, то ли потому — иной вариант легенды, — что она рожала Адаму не людей, а демонов) и всегда вредит им. Чтобы отогнать Лилит, надо на шею новорожденному повесить амулет с именами указанных трех ангелов. Эон — в поздней античности персонификация времени — изображался в виде старца с львиной головой. По мнению ряда исследователей, на образ Эона повлияли иранские представления о Зерване (см.: примеч. 2* к данной главе). Помимо этого, в позднеантичных и раннехристианских представлениях эон — очень продолжительное, но принципиально конечное время, вся земная история со всеми ее бедами — это один *эон* (в данном словоупотреблении эон — имя нарицательное), дурной, злой; со времени же пришествия Христа (или — для иудеев, которым подобные представления также не были чужды, — Мессии) наступает другой, добрый, благой эон. До сотворения мира существовало множество эонов, и некоторые раннехристианские и гностические секты понимали Бога как совокупность всех эонов, каковые суть не только временные отрезки, но и некие сверхсущества.

9. «...Когда не было ни бытия, ни небытия...»

Упанишады (санскр. *упа-ни-шад* — букв.: «сидеть около», т. е. пребывать в обществе учителя с целью познания истины; отсюда позднейшее значение этого слова — «сокровенное знание, тайное учение») — появившиеся впервые в VI в. до н. э. религиозно-философские произведения (всего известно более 200 *упанишад*, они сочинялись до XIV—XV вв.), которые рассматривались как толкование Вед; главная проблема *упанишад* — достижение духовного освобождения, понимаемого как слияние индивидуальной души с Мировым Духом.

В ведийский и особенно постведийский период индуистской религии огромную роль в ней играют жертвоприношения. Если жертва принесена правильно, с соблюдением всех ритуальных норм, то божество, которому эта жертва предназначена, не может уклониться от связанной с этим просьбой, т. е. ритуал сильнее божества.

Аббат Фердинанда Галиани (1728—1787) — итальянский экономист и философ, был весьма колоритной фигурой. Итальянец по рождению и культуре, блестящий стилист и остроумец, он чувствовал себя как дома в парижских салонах накануне Революции, дружил с Дидро и Гольбахом; священник, чиновник папского правительства, секретарь папского посольства в Париже, он вряд ли был верующим человеком в христианском смысле; крупнейший экономист своего времени, он более всего ценил свой трактат «Платоническая любовь», который здесь и имеется в виду.

Рудра — первоначально один из верховных богов Индии, небесный лучник, воплощение грозы и гнева, позднее — эпитет Шивы как разрушителя мира. Следует отметить, что разрушение, с точки зрения индийской этики, не считается безусловным злом. Религиозная философия Индии настаивает на том, что мир периодически гибнет, так что и разрушение и творение — необходимые этапы бытия, и ни то, ни другое не окончательно. Среди рядовых верующих-индуистов, как свидетельствуют путешественники, распространено мнение о том, что мир настолько плох, что его и надо разрушить, — отсюда почитание Шивы.

П. Миф об андрогине

1. Серафита

О *Сведенборге* см.: примеч. 5* к ч. I, гл. 1 данной работы. На Бальзака, всю жизнь стремившегося объять необъятное — писать романы обо всем, заниматься философией, правом, даже биологией, — огромное впечатление произвела идея Сведенборга (впрочем, присущая вообще многим мистикам) о единстве Бога, мира и человека.

Жозеф Пеладан (1858—1918), именовавший себя Жозефин, или Ле Сар — французский писатель, мистик, еще при жизни считавшийся графоманом; его цикл романов (он называл его «эпопеей») «Латинский упадок» насчитывет 19 (не 20) томов.

Элиаде объединяет здесь поэтов и писателей самого разного направления, связанных разве что некими романтическими тенденциями. *Шарль Бодлер* (1821—1867) — французский поэт, анархист, предшественник символизма, тосковавший по мировой гармонии и эстетизировавший пороки. *Шарль Мари Жорж Гюисманс* (1848—1867) — французский писатель, начинавший как натуралист, а заканчивавший как декадент, певец упадка. *Алджернон Чарлз Суинберн* (1837—1909) — английский поэт, воспевавший радости мира.

Теофиль Готье (1811—1872) — французский писатель и критик, представитель позднего романтизма, один из творцов теории «искусства для искусства».

Станислас де Гуэта — персонаж не идентифицирован. *Гюстав Моро* (1826—1898) — французский художник-символист.

' *Алистер Кроули* (1875—1947) — английский поэт, оккультист.

Марио Прац (р. 1896) — итальянский литературовед.

Иоганн Вильгельм Риттер (1776—1810) — немецкий ученый; гораздо более известен как основоположник электрохимии и первооткрыватель ультрафиолетового излучения, нежели в качестве автора романтических трактатов философского направления, созданных под влиянием Новалиса. *Новалис* (настоящее имя Фридрих фон Харденберг; 1772—1801) — немецкий поэт и философ, романтик. Для Новалиса основная задача философии — понять мир как единое целое исходя из идеи полярности противоположных начал, неразрывно связанных друг с другом.

Франц Ксаверий Баадер (1765—1841) — немецкий врач, горный инженер и философ, представитель романтического течения в философии, мистик. Позна-

ние, по Баадеру, возможно лишь как мистическое озарение в акте бескорыстной любви; Баадер видел мир наполненным женским началом, «вечной женственностью».

Вильгельм фон Гумбольдт (1767—1835) — немецкий языковед, философ, эстетик и государственный деятель. Основное поле деятельности Вильгельма Гумбольдта — философия языка, религия и мифология занимали в его творчестве небольшое место, хотя Гумбольдт, как представитель философии романтизма, увлекался мифами и идеей всеединства.

Фридрих Шлегель (1772—1829) — один из ведущих немецких философов-романтиков. *Диотима* — персонаж «Пира» Платона, жрица из греческого города Мантинея; ее учение о любви (с андрогинными мотивами — подробнее см. ниже, примеч. 11* к ч. 2, гл. 3) пересказывает в диалоге Сократ.

12* *Никифор Крайник* (1889—1972) — румынский писатель.

Эминеску (подлинная фамилия Эминович) *Михай* (1850—1889) — румынский поэт-романтик; одно из популярнейших в румынской и молдавской литературе его сочинений — философская аллегорическая драма «Лучафэр» (1883).

2. Архетип андрогина

Хафиз Ширази (ок. 1325—1389 или 1390) — персидский поэт-суфий (о суфизме см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 21* к гл. «Живой космос»). Под именем Сухраварди известно несколько суфийских теологов и философов (Сухравард — город в Иране), наиболее знамениты: 1) Шихабаддин Абу Хафиз Умар ас-Сухраварди (1145—1234), теолог суфийского направления, основатель суфийской школы, в XIV в. (или в конце XIII в.) превратившейся в дервишский орден Сухравардийа (члены этого ордена также носят прозвание ас-Сухраварди); 2) Шихабаддин Яхья ас-Сухраварди (1153 или 1155—1191) — суфийский философ, пытавшийся сочетать исламскую мистику, неоплатонизм, гностицизм и элементы зороастризма, казнен за отклонение от ортодоксии. Следует отметить, что суфизм использовал в своих мистических построениях символику и образность, высокоразвитые в персидской поэзии. Это позволяло суфиям расширять и наполнять экспрессией свою догматическую базу, а поэтам (так как суфизм довольно быстро стал чем-то вроде оппозиционной моды) придавать своим виршам «глубину» и «духовность», поскольку лирические метафоры толковались как образное выражение любви к Богу.

Каббала — мистическое эзотерическое направление в иудаизме. Оно возникло в I в. н. э. в атмосфере религиозного брожения, влияния гностических учений и т. п. Название «каббала» — букв.: «традиция» — появилось, однако, лишь в XIII в. первоначально среди евреев Испании. Именно тогда и там окончательно сложилась мысль о том, что Закон, изложенный в Писании, является лишь частью более общего Закона, оставшегося неписаным; этот Закон был поведан Богом сначала Адаму, а потом Моисею и передавался изустно, в традиции, поскольку даваемое им знание столь огромно и делает его носителя столь могущественным, что его должно хранить лишь среди посвященных и оглашать лишь намеком. Так, и в писаной Библии есть символическое выражение полного знания, но оно требует истолкования. Один из авторитетнейших текстов каббалы, «Сефер ха-зогар» («Книга сияний»), или просто «Зогар» («Сияние»), представляет собой в основном мистическое толкование Пятикнижия, Книги Руфи и Песни Песней. Автором «Зогара» назван законовед II в. н. э. Шимон бар Йохаи, но большинство современных филологов-гебраистов считают, что основная часть «Зогара» написана испанским каббалистом Моисеем из Леона (1250—1305).

«*Fideli d'Amore*» (букв.: ит. «поклонники любви») — предположительно (многие исследователи отвергают ее существование и полагают, что в действительности существовал лишь основанный ок. 1740 г. масонский орден с таким названием, приписавший себе вымышленную раннюю историю) мистическая секта в XIII — начале XIV в. в Италии, исповедовавшая веру в мистическое единение с Богом в акте Любви. Итальянский писатель Джованни Папини (1881–1956), оказавший большое влияние на Элиаде еще в пору учения того в Бухарестском университете, связывал эту секту с рядом течений в итальянской поэзии конца XIII — начала XIV в., в частности с творчеством Данте.

О серно-ртутной теории в алхимии см.: примеч. 57* к «Азиатской алхимии»; о «философском ребенке» — «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 8* к гл. «Живой космос», о «софических» Сульфуре и Меркурии (иначе — «философских», либо Сульфуре и Меркурии мудрецов), одновременно тождественных и нетождественных эмпирическим сере и ртути — «Кузнецы и алхимики», примеч. 4* к Приложению Р.

О гностицизме см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 21* к гл. «Живой Космос».

«Евангелие от египтян» известно только по отрывкам, приведенным у Климента Александрийского (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 32* к гл. «Космос и магия»). Анализ этих отрывков показывает, что указанное Евангелие вышло из гностических кругов, резко отрицательно относившихся к браку (при одновременном широком использовании сексуальной символики в данном Евангелии); возможно также влияние секты нааситов (см. ниже: примеч. 14* к данной главе). Указанное Евангелие не следует путать с другими апокрифическими (т. е. непризнанными Церковью) Евангелиями, обнаруженными в Египте при раскопках в 1-й пол. XX в. («Евангелие от Марии Магдалины», «Евангелие от Фомы», «Евангелие Истины» и др.), хотя в «Евангелии от Фомы» встречаются сходные с «Евангелием от египтян» идеи и даже отдельные выражения.

Святой Ипполит Римский (ок. 170—235 или 236) — христианский богослов. Самый известный его труд — «Введение в изучение философии» («Philosophumena»), чаще именуемый «Отвержение всех ересей» («Refutatio omnes haeresis»).

Симон Маг (Симон Волхв) — в христианских преданиях чародей, антагонист апостола Петра. Согласно «Деяниям апостолов» (8, 9—24), пытался купить у св. Петра апостольское достоинство за деньги, но был проклят святым. В позднейших легендах рассказывается о борьбе Симона Мага и св. Петра, в которой первый постоянно прибегает к волхвованию и обману, дабы выдать себя за истинного Христа, но непременно терпит поражение. Св. Ипполит Римский, среди прочего, повествует о том, как Симон пытался имитировать свою смерть и воскресение. Ранние христианские писатели (не позднее II в.) называют Симона Мага основателем гностической ереси. Симон отождествлял себя с высшей божественной силой, а свою спутницу, блудницу Елену—с Софией-Премудростью (см. ниже: примеч. 11* к наст. гл.).

Докетизм (от греч. δοχέω — «кажусь») — раннехристианская ересь, сторонники которой полагали, что Бог как существо абсолютно неотмирное не мог испытывать страдания, потому муки Христа были лишь кажущимися; другие считали, что Сын Божий вообще не воплощался, он был призраком.

Чрезвычайно многозначное греческое слово *логос* значит и «слово», и «смысл», и «закон природы», и «принцип», и «мировой дух». Грекоязычный писатель и иудейский философ и богослов Филон Александрийский (ок. 13 г. до н. э. — между 45 и 50 гг. н. э.) выдвинул понятие логоса как Божьего закона. Хрис-

тиане отождествили Логос со вторым лицом Троицы. Ср.: начало Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово (Логос. — *Коммент.*)...» *Антропос* — букв.: греч. «человек». В гностических учениях — предсуществовавший в сознании Бога либо в неких мировых сферах первообраз человека и всех людей вместе и каждого по отдельности, в разное время сближался и с Христом, и с Адамом.

София (греч. «мастерство», «знание», «мудрость») — в иудейских и христианских религиозных представлениях олицетворение Божественной Премудрости, порождение Бога Отца, женское начало мира. В позднем иудаизме осмыслялась как творческая мысль Бога (и одновременно личное существо), в раннем христианстве сближалась и с Христом-Логосом, и с Духом Святым, в католичестве — с мистически понятой Церковью, в поздней средневековой западной мистике — с Богоматерью; в восточном христианстве (особенно в Православии на Руси) София — огненный ангел в церковном облачении, воплощение, среди прочего, принципа священного царства. Образ Софии играл большую роль в гностических учениях, в частности секты нааситов (см. ниже, примеч. 14* к наст. гл.).

Имеется в виду «Евангелие от Марии Магдалины» (до нас дошли лишь отрывки) — гностический текст с женской, если так можно выразиться, ориентацией: Христос по Воскресении является Магдалине и именно ей, как особо близкому человеку, передает тайное учение.

Эннойа (греч. «помышление») — в учениях гностиков первая творческая мысль Бога, а также особый эон, воплощение олицетворенного «помысла» Софии, желающей слиться с высшим Божеством, неоформленная субстанция тоски, печали и одновременно творческое стремление к оформленности; именно с помощью Эннойи Бог-Демиург творит мир.

Нааситы — гностическая секта (или несколько сект) II в. Название произведено от евр. *Nahash* — «змей» (существовала также секта офитов, от греч. ὄφις — «змей"; ученые до сих пор не пришли к единому мнению, тождественны офиты нааситам или нет). По учению этой секты, Адам и Ева, созданные верховным эоном Иалдавоафом (или другим эоном — Софией, совместно с Иалдавоафом), получили от Софии истинную и высшую мудрость, ведущую к спасению, переданную им змеем (то ли посланцем Софии, то ли самой Софией, принявшей облик змея), так что библейский змий-искуситель оказывался в системе верований нааситов высшим благодетелем и спасителем, а первородный грех — высшим благом.

3. Адам и Ева

У евреев диаспоры (расселение еврейского народа началось приблизительно с VII–VI вв. до н. э.) религиозная жизнь сосредоточивалась в общинах (хотя центром религии был Иерусалимский храм, и священнослужителями в иудаизме считались только храмовые жрецы), руководимых раввинами (от др.-евр. *рабби* — «мой учитель»), и стержнем ее было не храмовое служение, а чтение, осмысление и толкование Писания. Одной из крупнейших иудейских общин в диаспоре, первой, где зародилась традиция толкования Писания раввинами (эти толкования различных законоучителей из разных общин в начале н. э. составили священную книгу иудаизма — Талмуд) была община, основанная в IV в. до н. э. в Александрии Египетской (именно в Александрии был осуществлен в III в. до н. э. перевод Библии на греческий).

" *Равви Иеремия бен Елеазар* — видимо, ошибка, законоучителя с таким именем не было. Существовали два известных толкователя Писания — Иеремия бен Абба (1-я половина IV в.) из Вавилонии и Ионафан бен Елеазар (начало

III в.), живший в Вавилонии и Палестине; скорее всего, имеется в виду последний (ср. след. примеч.).

Равви Самуил Нахман (конец III или начало IV в.) — палестинский толкователь Писания, ученик Ионафана бен Елеазара.

Франсуа Ленорман (1835—1885) — французский археолог-востоковед.

Элохим — одно из обозначений Бога в Ветхом Завете. Само это слово есть множественное число от Эл (или Илу) — общесемитского слова, значащего «бог», и потому Элохим означает «боги». Религиоведы XIX — начала XX в. видели в употреблении имени Элохим пережиток политеизма древних евреев. Последние филологические исследования показали, что в древней семитской традиции (не только еврейской, но и, например, вавилонской) употребление имени во множественном числе при назывании единичного божества означает представление о нем как о высшем боге, вмещающем в себя свойства и качества всех других богов.

Фридрих Швалли (1863—1919) — немецкий семитолог.

Представления о божественных близнецах-первопредках восходят, безусловно, к эпохе индоиранского единства (до разделения на индийские и иранские народы на рубеже III и II тысячелетий до н. э.) и, весьма вероятно, к значительно более древним временам индоевропейской общности. Если у западных индоевропейцев (греки, романские народы, славяне, германцы и др.) следы первоначального мифа прослеживаются весьма слабо, то у индоиранцев — гораздо отчетливее, однако в зрелых индийской и иранской традициях варианты соответствующих мифов различаются. Древнеиранский Йима (этимологически это слово значит «близнец», «двойник») — первопредок человечества, создатель социальной организации общества, царь эпохи «золотого века»; он брат-близнец и супруг Иимак, женщины-прародительницы. В индийской мифологии Яма — владыка царства мертвых; «Ригведа» донесла до нас гимн-диалог между Ямой и его сестрой-близнецом Ями, которая предлагает брату совершить инцест, дабы иметь потомство, но тот отказывается, ссылаясь на кровное родство.

Туисто (этимологически — «двойник») — согласно Тациту (собственные мифологические тексты древних континентальных — не скандинавских — германцев до нас не дошли; возможно, они и не существовали вовсе, даже если предположить наличие у германцев ок. рубежа н. э. рунической письменности), древнегерманское двуполое существо, божество, породившееся из земли; первым человеком считается не он (оно), а его сын Манн (т. е. «человек»), порожденный Туисто без помощи пары.

9* *Александр Хаттерби Крапп* (1894—1947) — американский этнолог и мифовед. Согласно указанному рассказу Платона (по мнению ряда ученых, воспроизводящему древний миф), предки людей имели два лица, четыре руки и четыре ноги и были трех родов: мужчины, женщины и андрогины. Зевс наказал эти первосущества за гордыню, разрубив их вдоль и развернув лица и половые органы в сторону разреза; и вот теперь каждый человек обречен искать утраченную половину, и, если находит, возникает эрос — любовь. Но потомство может рождаться только от потомков различных половин андрогинов.

11* *Дитрих Манке* (1884—1939) — немецкий философ. Большинство австралийских мифов дошло до нас в пересказах исследователей, в первую очередь миссионеров конца XIX — начала XX в., и их адекватность ныне подвергается сомнению (ученые и миссионеры искали более сходства, нежели различия, с известными им верованиями, отсутствовали четкие методики опроса информантов и т. п.). Здесь, скорее всего, Манке (не будучи сам этнографом) соединил два антропогонических мифа центральноавстралийского племени аранда. Согласно одному из них, двуполое антропоморф-

ное существо Карора порождает под мышками сначала *бандикутов* (сумчатых крыс), а потом людей, которые начинают охотиться на *бандикутов* (ср.: в скандинавской мифологии порождение людей из-под мышек двуполого великана Имира — см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 14* к гл. 2). По другому мифу, первоначально существовали некие человеческие «личинки», «склеенные люди», с неразделенными пальцами, непрорезанными глазами и ртами, а по одной из версий — и неотделенные друг от друга; герой-ящерица придает им каменным ножом окончательную форму, в том числе вырезая у них половые органы.

* Во время инициаций у австралийских аборигенов мальчики подвергались обрезанию, т. е. удалению крайней плоти, либо (реже) субинцизии, т. е. ее надсечению; при инициациях девушек (женские инициации проводились далеко не у всех племен) над ними совершали ритуальную дефлорацию, или клиторотомию, или циркумцизию (удаление малых половых губ). Этнологи до сих пор спорят о значении обрезания; некоторые австраловеды считают, что подрезанный пенис и иссеченная вагина символизируют одновременно в обоих случаях мужские и женские половые органы, т. е. двуполость посвящаемого (посвящаемой).

* Элиаде дает здесь краткую формулировку так называемой обрядовой (ритуальной) теории мифа. Проблема взаимоотношения мифа и обряда возникла с научного мифоведения в XIX в. Первоначально предполагалось, что изначально существовали некие верования, выраженные в словесной форме мифа, а ритуал есть лишь инсценировка этого мифа. С 80-х годов XIX в. и до 1950-х гг. безраздельно господствовала ритуальная теория, согласно которой ритуал — это первичная магическая процедура воздействия на мир, а миф — ее позднейшее осмысление, данное в словесной форме. Ныне начиная со структуралистских теорий выдвигается положение о том, что и миф и ритуал представляют воплощения, словесное или действенное, мифомышления, обладающего особой логической структурой.

4. Божества андрогины

Некоторые исследователи римской мифологии иначе объясняют данное выражение. Оно представляет собой заклинательную формулу, обращенную к божеству. Магические заклинания, в отличие от молитв в высших религиях, имеют принудительную силу, но действуют лишь при правильном их произнесении, при точном и верном назывании божества и обозначении его атрибутов, в том числе пола. Поскольку же пол многих божеств, в первую очередь божеств плодородия, был неясен (неопределенность эта могла быть действительно связана с их андрогинностью), то необходимо было в заклинании предусмотреть все возможности.

Билику (Пуягу) — в мифологии андаманцев (см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 1* к гл. I) дух северо-западного разрушительного (не живительного!) муссона, поражающий людей за нарушение запретов, в первую очередь пищевых. Понимался то как мужское божество, то как женское. Некоторые современные исследователи считают, что Билику не единый дух, но некоторая категория духов, каждый отдельный муссон есть особый Пулугу-Билику, потому среди них могут быть и мужчины и женщины. Еще одна версия гласит, что Билику считается мужчиной на юге архипелага, женщиной — на севере. У южных андаманцев Пулугу — творец мира и человека. Некоторые неточности и неясности в изложении этого мифа у Элиаде объясняются тем, что он заимствовал сведения из работ Вильгельма Шмидта (1868—1954), австрийского этнолога и лингвиста, священнослужителя, одного из основателей теории прамонотеизма, в соответствии с которой первоначальной религией людей

считается вера в единое верховное божество; эта вера у большинства народов позднее была искажена многобожием и сохранилась лишь у самых отсталых племен, например андаманцев. Исходя из таких взглядов, В. Шмидт акцентировал черты благости и всемогущества у божеств архаических народов и вообще трактовал архаические мифы в удобном для своей теории направлении. Современные религиоведческие исследования не подтверждают это высказывание. *Дьяус* (др.-инд. «сияющее дневное небо») — бог (и персонификация) неба в древнеиндийской мифологии. Главная черта Дьяуса в мифах — его отцовство, мужская сексуальная сила. Дьяус и Притхви (богиня и персонификация земли) образуют первичную супружескую пару, первоначально они были слиты (может быть, это здесь имеется в виду), и их разделение, произведенное богами, означает акт создания Вселенной.

Индейские народы Америки имели весьма различные мифологии, в которых встречались самые разнообразные божества; неясно, что здесь имеется в виду.

Гор — см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 14* к гл. 6. Современные исследователи отвергают предположение о двуполой природе Гора. *Нун* — древнеегипетское божество хаоса, понимаемого как водная пучина. По одной из версий космогонического мифа (древнеегипетская мифология знала несколько космогоний, так и не сведенных в единую систему; это объясняется тем, что различные мифологические системы возникли в разных частях Египта еще до его объединения), *Нун* и его супруга *Наунет* (уточненное современное чтение), олицетворение нижнего неба, по которому солнце плывет ночью, породили всех богов. Верховный бог *Ра* (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 2* к гл. «Магия и металлургия») скорее сам является двуполым существом, породившим других богов в акте автоэротизма (см: там же, примеч. 4* к гл. «Живой космос»). *Раит* (букв.: «жена Ра») — позднее название богини неба *Мут,* супруги *Амона* (см.: там же, примеч. 2* к гл. «Магия и металлургия»); первоначально Ра не имел божественной пары, и лишь после отождествления его с Амоном Мут стала считаться его женой и получила указанное прозвание.

Локи — древнескандинавский бог зла, возбудитель раздоров; будучи божеством мужского пола, превращался в кобылу и в этом качестве даже породил Слейпнира — восьминогого коня верховного бога Одина (см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 6* к гл. 10). Что касается двуполости *Одина,* то данные об этом не вполне надежны: упоминание о том, что Один сам рожал детей, содержится в эддической «Перебранке Локи» — песни, содержанием которой является обмен оскорблениями между Локи и другими богами; и неясно, является ли данное упоминание глухой ссылкой на некий не дошедший до нас миф либо просто оскорблением (по древнескандинавским законам, обвинение в «женовидности», т. е. гомосексуализме и/или занятиях, недостойных мужчины, — ношении женского платья, ткачестве и т. п., — считалось страшной хулой и в случае недоказанности жестоко каралось). *Туисто* (см.: примеч. 8* к гл. 3 данной работы, ч. II) — божество континентальных германцев, у скандинавов не зафиксировано. *Имир* — см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 14* к гл. 2. *Нертус* — богиня плодородия, растительности и, возможно, земли у древних континентальных германцев (не скандинавов); у скандинавских германцев существовал бог Ньерд (по имени — мужской эквивалент Нертус) — божество ветра и морской стихии, но, по мнению большинства исследователей, изначально — бог плодородия; существует достаточно обоснованная гипотеза о том, что Ньерд и Нертус первоначально понимались как супружеская пара богов плодородия и растительности.

О божестве умирающей и воскресающей растительности *Аттисе* см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 28* к гл. «Магия и металлургия». Сам Аттис не является в греческих мифах двуполым божеством (хотя самооскопление может намекать на это), но по одному из вариантов мифа — он сын двуполого божества Агдитис (одно из имен Великой Матери богов) и речной нимфы; сама Агдитис в своей женской ипостаси влюбляется в Аттиса, мешает его браку с царской дочерью, насылает на него безумие, отчего тот и оскопляет себя. *Адонис* — греческое божество умирающей и воскресающей растительности (как и Аттис), возлюбленный и служитель богини любви Афродиты, божество сиро-финикийского происхождения; о его двуполости античные авторы ничего не сообщают, скорее, в верованиях сиро-финикийского культурного круга он был одним из высших богов (этимологически его имя произведено от финикийского *адон* — «Господь», «владыка»), супругом богини плодородия. *Дионис* — бог виноделия и виноградарства и освобождающего душу экстаза, божество ближневосточного происхождения, в генезисе явно бог плодородия, связанный с Великой Матерью богов, возможно (но не доказано), ее мужская ипостась, все же в дошедших до нас мифах не является андрогином. Великая матерь Кибела (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 8* и 27* к гл. «Магия и металлургия») иногда действительно считалась двуполой, изображалась с подчеркнутыми женскими признаками и бородой, отождествлялась с андрогином Агдитис и т. п.

В семитских мифологиях *Бел* (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 3* к гл. «Живой космос») — обозначение как класса богов, так и прозвище (вместо табуированного имени) верховного бога племени или местности. *Белит (Баалат)*, т. е. «хозяйка», «владычица» — высшее женское божество с теми же функциями, часто (но не обязательно!) супруга Бела. *Танит* (правильнее — Тинит) — одно из верховных божеств карфагенского пантеона (напомним: Карфаген основан в X в. до н. э. на западном побережье африканского Средиземноморья финикийцами-семитами), богиня-дева, почиталась совместно с верховным богом Карфагена, богом плодородия Баал-Хаммоном; ее эпитетами были: «лик (украшение) Баала», «небесная дева», а также «Великая матерь» (весьма вероятно, что первоначально Тинит считалась супругой Баал-Хаммона). *Астарта* — см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 1* к гл. «Космос и магия» и примеч. 2* к ч. I, гл. 3 данной работы.

МЕФИСТОФЕЛЬ И АНДРОГИН

Предисловие

Алфред Норт Уайтхед (1861—1947) — англо-американский математик и философ, один из основателей математической логики. С 20-х гг. XX в. разрабатывал учение философской космологии, основанной на платонизме: мировой процесс понимается им как «опыт Бога», в котором осуществляется переход вечных объектов идеального мира («изначальная природа Бога») в физические объекты материального мира («производная природа Бога»).

Люсьен Леви-Брюль (1857—1939) — французский этнолог, социолог и философ; выдвинул положение о том, что первобытное мышление (точнее — коллективные представления в первобытном обществе) членит явления и объединяет их по принципу «мистической сопричастности» (например: у оленя белый хвост, напоминающий бабочку, следовательно, олень и бабочка, в сущности, одно и то же), характеризуется отсутствием формальной логики (например, из факта, что сыновья похожи на отца, не следует, что они схожи между собой), короче, оно принципиально отличается от сознания современного человека. Позднейшие этнологи, например Клод Леви-Стросс (р. 1908), признавая

важность наблюдений Леви-Брюля, его положения о несходстве первобытного мышления от мышления современных европейцев, настаивают на том, что указанное первобытное мышление имеет свою логику, правда, логику особенную, далекую от классической.

Здесь, видимо, Элиаде имеет в виду «психологию культуры» знаменитого австрийского психолога Зигмунда Фрейда (1856—1939), изложенную в его работе «Тотем и табу» (1913). Фрейд распространяет так называемый филогенетический закон — каждая особь в своем развитии повторяет развитие вида — на психологию и считает, что психические акты древнего человека продолжают жить в бессознательном человека современного, особо ярко выявляясь у детей и невротиков.

О К.-Г. Юнге см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 8* к Предисловию. Элиаде много лет сотрудничал в основанном Юнгом обществе «Эранос» (см.: там же, примеч. 1* к Приложению Р).

См.: «Миф о воссоединении», примеч. 1* к ч. I, гл. 4.

Имеется в виду увлечение искусством первобытных народов, серьезно повлиявшее на творчество, например, Гогена (его «таитянский» период) или Пикассо («африканский» период).

I. Переживание мистического света

Кавманек

Иглюлик (иглулик) — этнографическая группа эскимосов Канады, обитатели полуострова Мелвилл, северной части о-ва Баффинова Земля и о-ва Саутгемптон, в недавнем прошлом — охотники на тюленей, сегодня их основная хозяйственная деятельность — рыболовство.

Парагномический (от греч. παρα — «около» и γνωμη — «мысль», «познавательные способности») — здесь: действующий помимо обычных органов чувств, параллельно рациональному восприятию либо вне его.

«Застывший свет»

Байаме — верховное божество племен Юго-Восточной Австралии (это имя на языке одного из племен связано с глаголом «делать»), создатель людей (частично — из дерева и глины, частично — путем превращения из животных), даровавший им законы и обычаи, покровитель инициационных обрядов.

Индия: свет и *атман*

В канон индуистской литературы помимо Вед входят и другие сочинения, в частности *брахманы* (букв.: санскр. «толкования высшей сути») — обширные толкования Вед, описывающие и объясняющие обряды и священные церемонии; каждая *брахмана* прикреплена к определенной Веде, «Шатапатха-брахмана» — к «Яджурведе» (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 98*).

Атман — в религиозно-мифологической системе индуизма субъективное психологическое начало, душа, «самость», «я», существующее не только у человека, но и у любого природно-космического феномена.

См.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 33* к гл. «Космос и магия».

См.: «Миф о воссоединении», примеч. 1* к ч. I, гл. 9.

Одним из основополагающих принципов индуистской философии и религии является представление о том, что *атман* (см. выше, примеч. 2*) тождествен *брахману* (см.: «Миф о воссоединении», примеч. 2* к ч. I, гл. 5), т. е. индивидуальное «я» есть то же, что и всеобщее Бытие.

Пуруша — здесь: философское понятие, см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 2* к гл. 12.

Шанкара (по преданию, 788—820) — индийский философ и религиозный реформатор. Согласно Шанкаре, есть лишь одна реальность — всеобщее духовное начало *(брахман)* и индивидуальный дух *(атман),* составляющие единство, весь же видимый мир представляет собой иллюзию *(майя),* впечатления нашей души, произведенные высшим духом.

Будда (санскр. «просветленный»), он же *Шакьямуни* («мудрец из рода Шакьев»), он же *Сиддартха Гаутама* (вероятно, 563—483 до н. э.) — индийский пророк, основатель буддизма. Согласно преданию, царевич Сиддартха, выросший в радости и роскоши, в 29 лет столкнулся со зрелищем страданий и смерти, покинул родной дом и шесть лет предавался аскетическим подвигам, дабы найти истинный путь избавления от страданий. Наконец, сидя под деревом близ города Варнараси (Бенарес), он понял, что любое желание порождает страдания и, чтобы избавиться от них, надо угасить в себе все стремления, что прекратит цепь перерождений и приведет человека к *нирване* — некоему трудноопределимому высшему состоянию, являющемуся ни жизнью, ни смертью, ни блаженством, ни отсутствием блаженства; путь к такому состоянию лежит в добродетели и самоограничении, в отказе от жизненных пут и привязанностей. Указанное знание пришло к Сиддартхе Гаутаме мгновенно, как озарение, и после этого он перешел в состояние Будды, т. е. просветленного.

В I в. н. э. буддизм разделился на два течения — *хинаяну* («Малую колесницу» или, в иной интерпретации, «узкий путь») и *махаяну* («Большую колесницу» или «широкий путь»). Сторонники первого течения считают Будду образцом и идеалом поведения, но обычным человеком, отличным от остальных тем, что он открыл путь спасения. Достижение нирваны возможно, по учению хинаянистов, для каждого человека, но исключительно путем личных усилий. В *махаяне* же Будда приобретает черты высшего божества, спасителя мира (будд вообще неисчислимое множество, и Сиддартха Гаутама — лишь один из них); в деле достижения нирваны возможны посредники — *бодхисатвы* (личности, получившие благодаря святой жизни возможность перейти в нирвану еще при земном существовании, но остающиеся в миру, чтобы помочь верующим) и — шире — вообще духовенство, отсутствующее в *хинаяне,* где признается лишь монашество, преданное исключительно делу личного спасения. В *махаяне,* в отличие от *хинаяны,* практикуется пышный культ Будды и *бодхисатв.*

Йога и «мистический свет»

Сутра (букв.: санскр. «нить», «веревка», в переносном смысле — «правило») — в Древней Индии жанр философского сочинения, краткое изложение учения, содержащее описание всего, что содержится в этом учении, его понятий и терминов.

Вьяса (букв.: санскр. «Составитель», настоящее имя, вероятно, Кришна Двайнапайнана; время деятельности колеблется в весьма широких пределах — от 1500 г. до н. э. до IV в. до н. э.) — полулегендарный индийский мудрец, ему приписывается авторство «Махабхараты» и ряда религиозно-философских трактатов.

Йогавакара — персонаж не идентифицирован

Татхагата — в буддизме *хинаяны* эпитет Будды, в *махаяне* — синоним слова «будда» (имеется в виду любой из будд — см. выше, примеч. 9* к гл. «Индия: свет и *атман»).* Слово это не удается однозначно истолковать, предлагаются варианты: «так ушедший», «так пришедший», «постигший сущность».

Чандракирти (VII в.) — индийский философ, приверженец махаянистского буддизма; в своих трактатах «Ясное слово» и «Введение в учение срединного пути» доказывал, что абсолютная реальность невыразима, «абсолютная реальность есть молчание святого».

Ваджрадхара (букв.: санскр. «держащий *ваджру*») — в одном из течений буддизма образ будды, символизирующий самодостаточную, ничем не обусловленную природу просветления. Иногда Ваджрадхарой именуется *ади-будда* — персонифицированная сущность всех будд. *Ваджра* (санскр. «молния», «алмаз») — в буддизме изображаемый в виде скипетра — символ прочности, неуничтожимости, а также мужского начала, пути, искусности, активности и сострадания.

«Дигха-никая» («собрание пространных поучений») — один из разделов «Сутта питаки», энциклопедии буддийской мудрости, являющейся в свою очередь частью «Трипитаки», собрания буддийских канонических текстов, составленного в V в. до н. э., отредактированного в III в. до н. э. и дошедшего до нас в записи ок. 80 г. до н. э.

Абхасвары — в индийской мифологии разряд низших божеств, помощников Шивы.

Теофания в виде света

«Бхагавадгита» (санскр. «Божественная песнь») — один из самых известных и популярных разделов «Махабхараты» (см.: «Миф о воссоединении», примеч. 1* к гл. 5). Сюжет ее следующий: перед началом сражения великий воин Арджуна отказывается участвовать в братоубийственной войне. Возница его боевой колесницы Кришна, являющийся воплощением бога Вишну (см.: там же), дабы побудить Арджуну к битве, разъясняет ему смысл высшего закона бытия, излагает практически философию и теологию индуизма.

Махатма (букв.: санскр. «великая душа») — эпитет бога Вишну. То, что знаменитый индийский общественный деятель, проповедник ненасилия Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948) получил прозвище Махатма, объясняется тем, что в глазах миллионов своих приверженцев он был земным воплощением этого бога.

Пураны — см.: «Миф о воссоединении», примеч. 1* к гл. 5.

«Хариванша» (санскр. «Родословная Хари») — последняя, 19-я книга «Махабхараты», первоначально, видимо, являвшаяся самостоятельной поэмой. *Хари* (букв.: «рыжевато-коричневый», толкуется как «избавитель») — одно из имен Вишну.

Брахман — здесь: индуистский священнослужитель.

Чакра (санскр. «круг» или «диск») — священное оружие Вишну, обладающее сверхъестественной силой, первоначально, видимо, нечто вроде бумеранга. Впрочем, термин *«чакра»* подвергается множеству толкований как в индуизме, так и в современных эзотерических учениях. В частности, *чакра* понимается как некая точка концентрации внутренней энергии в разных частях тела, например во лбу (чаще всего), испускающая в особых случаях ослепительный свет.

Меру — см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 5* к гл. «Космос и магия».

Тапас — аскетические упражнения в индуизме; их цель — прекращение зависимости духа от материи. *Нараяна* — первоначально, видимо, высшее божество аборигенных (доарийских) народов Индии, в позднем индуизме — одно из имен Вишну, но также сближается с Брахмой или описывается как Мировой Дух.

Шветадвипа — см.: «Азиатская алхимия», примеч. 32*.

Левка (греч. Λεύχη — букв.: «белая») — в греческой мифологии остров блаженных, где после смерти в счастливой вечной жизни обитал герой Ахилл; по сообщениям древних географов, с Левкой отождествлялся небольшой остров в Черном море близ устья Дуная. *Авалон* (правильнее: Аваллон, видимо, от кельтского слова, значащего «яблоко») — в кельтской мифологии также остров блаженных, некий аналог рая, находящийся где-то на западе в Атлантическом океане; остров связан в мифах не с собственно белым цветом, но с прозрачностью, на нем находится стеклянный дворец или башня; на остров Аваллон был перенесен смертельно раненный король Артур.

Буддизм

См. выше, примеч. 7* к гл. «Йога и "мистический свет"».

Рупалока — одна из *лок* (др.-инд. *«loka»* — «мир», «свет») в индийской и буддийской мифологиях миров, составляющих части Вселенной; существуют небесные, земные и подземные (адские) *локи, локи* богов, духов, аскетов и святых и проч., различные религиозно-мифологические системы насчитывают разное число *лок;* в *рупалоке,* представления о которой существуют в буддизме, пребывают боги и аскеты, достигшие *самадхи* (см.: след. примеч.). Следует отметить, что боги и святые, пребывающие в *рупалоке* и иных высших *девалоках* (см. ниже, примеч. 5*), хотя и испытывают различные формы блаженства, все же не исключены из цепи перерождений и не достигли нирваны.

Самадхи — в учении йоги: самоуглубление, сосредоточение, требующее полного отключения от внешнего мира; в буддизме *махаяны* (как здесь): внутреннее состояние, ведущее к погружению в нирвану.

«Абхидхармакоша» — энциклопедический трактат древнеиндийского философа Васубандлу (V в. н. э.), компендиум философских воззрений буддизма.

Видимо, неточность. Скорее всего, имеется в виду не Брахма, высшее божество индуизма, а *брахмалока* — высший мир (один из *девалок, лок* богов), в котором живут боги, «обладающие телами Брахмы»; человек в акте глубокого внутреннего созерцания (*дхьяна*) может достичь *брахмалоки. Рупадхату* — также один из высших миров буддийской религии, в котором человек (душа) пребывает как бы в йогическом трансе: не чувствует ни вкусов, ни запахов, но обладает обостренным зрением и слухом; в *рупадхату* медитирующий аскет может попасть как при жизни, оставаясь телом на земле, так и после смерти.

Гандхара — область на северо-западе нынешнего Пакистана, в конце I—II в. н. э. входила в состав Кушанского царства (см.: след. примеч.). Гандхарская школа скульптуры, в основе своей индийская, но испытавшая немалое среднеазиатское и греческое влияние, создала свой неповторимый стиль. Именно в гандхарской школе Будда впервые стал изображаться в виде человека (до этого существовали лишь символические образы — дерево, колесо и др.).

В I в. до н. э. в Бактрии (историческая область в Средней Азии) образовалось небольшое княжество, возглавляемое племенем (или родом) *кушан.* В I в. н. э. кушаны напали на Северо-Западную Индию. В период наибольшего могущества в начале II в. их государство со столицей в Пурушапуре (совр. Пешавар) охватывало Бактрию, большую часть современного Афганистана, крайний запад Китая, западные и центральные районы Северной Индии и часть Бенгалии. Культура Кушанского царства представляла собой сплав иранских, индийских и греческих элементов. Религией Кушанского царства был буддизм.

«Лалитавистара» (санскр. «Подробное описание игры [Будды]») — написанное предположительно в начале н. э. (I или II в.) в Индии сочинение, пред-

ставляющее собой жизнеописание Будды с акцентом на творившиеся им чудеса.

«Саддхармапундарика» (санскр. «Лотос истинного / благого закона») — махаянистская *сутра* (см. выше, примеч. 1* к гл. «Йога и "мистический свет"») индийского буддиста Кумарадживы (начала V в. н. э.).

* *Татхагата* — см. выше, примеч. 4* к гл. «Йога и "мистический свет"».

Чань (в японском произношении — дзен)-*буддизм* — см.: «Азиатская алхимия», примеч. 47*.

Ашвагхоша (предположительно, первая половина II в. н. э.) — индийский буддист, один из основателей учения *махаяны.*

Амидизм — направление в японском буддизме, сторонники которого особо почитают будду Амиду (от санскр. *Амитабха* — «бесконечный свет»). Уже в раннем буддизме появилось мнение, что Шакьямуни — не единственный будда, что достигших просветления, высшего совершенства, т. е. состояния будды, было множество как на земле, так и в иных сферах (*локах*). В начале н. э. в Индии возникли представления о некоем Дхармакаре, который достиг состояния будды (он и есть Амитабха) и силой созерцания *(дхьяны)* создал особую «сферу будд» — *сукхавати,* нечто вроде рая, в котором пребывают праведники, и именно там, в этом раю, без дальнейших перерождений переходят в нирвану. В VIII в. культ Амитабхи и рая *сукхавати* переходит в Японию; будда Амида в японском амидизме — владыка рая, а рай этот, особо в народных верованиях, приобретает вполне материальные (хотя и чудесные) черты: там растут ароматные цветы и деревья, а в благоуханных реках резвятся купалыцицы, по желанию которых вода делается то горячей, то холодной.

* *Магадха* — историческая область на юге Индии (на юге нынешнего штата Бихар); в V в. до н. э. — VI в. н. э. существовавшие на территории Магадхи царства были центрами распространения буддизма.

Гандхарвы — в индийской мифологии группа полубогов. Первоначально, видимо, признавался лишь один Гандхарва — хранитель *сомы,* иногда с ней и отождествлявшийся, возможно также — водное божество; позднее *гандхарвами* называли вредоносных духов лесов, вод и воздуха.

В мифологических традициях многих народов *пещера* — символ соединения верхнего и нижнего миров, утроба матери-земли, потаенное место сохранения высших ценностей (ср.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 29* к гл. «Космос и магия»), а также место, где порождается или прячется перед тем, как завладеть миром, верховное божество нового поколения: например в пещере на Крите скрывается младенец Зевс, который, выйдя оттуда, свергает своего отца Кроноса. Ср. раннехристианские легенды о рождении младенца Христа в пещере.

17* *Майя* — в индийских верованиях первоначально особая магическая сила, принадлежащая божествам, позднее — магические способности к перевоплощению, метаморфозам, к наведению морока, обмана. В развитой индийской философии и религии, в первую очередь в вишнуизме, *майя* — иллюзия бытия; в действительности же материальный, воспринимаемый чувствами мир есть лишь греза бога (Вишну, Брахмы).

Свет и *бардо*

Бардо — в тибетском буддизме особое состояние, в котором в течение 49 дней пребывает после смерти *ла* — жизненная сила умершего. В момент смерти каждый видит ослепительный свет, затем ему являются благие и злые божества, духи и т. п., и за время пребывания в бардо *ла* должна пройти долгий и трудный путь; если *ла* человека одолевает его, то оказывается в раю

(*сукхавати* — см. выше, примеч. 13* к гл. «Буддизм»), если нет — возрождается на земле в ином обличье. Подробнее см. ниже.

2* См.: «Миф о воссоединении», примеч. 10* к ч. I, гл. 4.

«Тибетская книга мертвых» (Бардо Тедок) — тибетский буддийский текст, описывающий поведение *ла* в *бардо* (см. выше, примеч. 1*) и дающий советы по правильному прохождению ею пути. Опубликованный в 1927 г. трактат сделан по списку XVII в., но, по мнению ряда исследователей, отражает более древние представления. В 1935 г. «Тибетская книга мертвых» была издана с комментариями К.-Г. Юнга.

Бхагаван Вайрочана (санскр. «Бог Сияющий») — в махаянистском (особо — тибетском) буддизме один из высших будд *(дхьяни-будд),* повелитель бесконечного пространства.

Дхарма-Дату — одно из имен ади-будды (см. выше, примеч. 6* к гл. «Йога и "мистический свет"»).

Дэвы — здесь этим словом, обозначающим злых духов в ираноязычных и тюркоязычных регионах, названы *идамы* — гневные ипостаси благих божеств тибетской мифологии; идамы испытывают души умерших и пропускают лишь праведников.

Лока — см. выше, примеч. 2* к гл. «Буддизм».

Самбхога Кайя (санскр. «плодоносящая») — в буддизме *махаяны* одновременно царство будд и некая сфера *(лока),* где находятся зародыши всех вещей, материальных и духовных.

Гнозис — здесь: истинное мистическое знание сущности всех вещей. Ср.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 21* к гл. «Живой космос».

* *Лама* (тибетск. «высочайший») — в тибетском буддизме монах-священнослужитель, духовный наставник верующих, учитель тех, кто стремится вникнуть в суть буддийского учения; тем же, кто не в силах постичь это учение, лама обеспечивает благое перерождение молитвами и ритуальными действиями.

Свет и *майтхуна*

См.: «Азиатская алхимия», примеч. 48*. *Тантрой* именуется также особое течение в буддизме *махаяны* — *ваджраяна* («алмазная колесница»), испытавшее влияние индуистского тантризма. *Ваджраяна* лежит в основе тибетских школ буддизма.

Цзонкаба (Цзонхава) (1357—1419) — тибетский реформатор буддизма, основатель школы *гелукпа* («школа добродетели»), иначе — «желтошапочного» буддизма. Согласно Цзонкабе, большинство людей не способно постичь истинное учение Будды, поэтому они должны вверить себя монахам-ламам, некоторые могут достичь просветления, но способны лишь к собственному спасению, и лишь единицы избирают путь *бодхисатв* (см. выше, примеч. 9* к гл. «Индия: свет и *атман*»; в тибетском буддизме *бодхисатвы* почитаются даже выше будд), и именно эти две высшие категории людей (и только они) должны изучать высшую философию, практиковать тантрические ритуалы. Учение Цзонкабы к XVII в. восприняло в Тибете большинство буддийских школ и привело к победе желтошапочного буддизма (в западной науке его называют ламаизмом, ввиду особого положения лам в этом учении) и созданию там теократического государства во главе с высшим из лам — далай-ламой (т. е. «морем-ламой», «океаном-ламой»).

Ваджра — в тантристском буддизме активное, мужское начало (см. выше, примеч. 6* к гл. «Йога и "мистический свет"»). *Панда* — неясно; видимо, имеется в виду *праджня* — в *ваджраяне* женское начало, женское соответствие будд, *бодхисатв* и иных божественных персонажей.

См. «Миф о воссоединении», примеч. 5* к ч. I, гл. 8.

Тибетский миф о человеке-свете

«Апокриф Иоанна» — раннехристианский египетский гностический текст на коптском языке (копты — египтяне-христиане, доныне использующие в богослужении коптский язык — поздний вариант древнеегипетского), дошедший до нас в четырех различных вариантах IV–V вв.; основную часть текста составляет сделанное от имени апостола Иоанна повествование о творении Космоса и человека.

«Пистис София» (греч. «Вера-Премудрость») — раннехристианский гностический коптский текст III или IV вв. В этом тексте содержится гностическое учение о космогенезе (зон Пистис София порождает богов-демиургов), а также некое тайное знание (гнозис), переданное Иисусом после Воскресения Марии Магдалине.

«Премудрость Иисуса» — раннехристианский коптский гностический текст III—IV вв.; представляет собой поучение якобы от имени Иисуса Христа о том, как достичь спасения путем освобождения духа от материи.

Китайские техники

Чжуан-цзы — см.: «Азиатская алхимия», примеч. 38*.

Мин — китайская императорская династия в 1368–1644 гг.

Иран

В V в. по всему христианскому миру развернулись христологические споры о проблеме соединения в личности Христа божественного и человеческого. Несториане (по имени основателя течения, епископа Константинопольского Нестория) настаивали на том, что в Христе сосуществуют Бог Сын и человек Иисус, причем связь между ними условная и относительная. Их крайние противники монофизиты (греч. μονος φυσις — «единая природа») утверждали, что Христос имеет единую природу (отсюда и название) — божественную. Ортодоксальным было объявлено учение о том, что Христос двуприроден, что божественное и человеческое пребывают в Нем нераздельно, но неслиянно. Сторонники осужденного в 431 г. на Эфесском Соборе несторианства бежали в Иран, Среднюю Азию, Индию и Китай, где образовали сплоченные группы, объединявшие в основном купцов и ремесленников.

Бон — см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 10* к гл. 2. В V–VI вв. религия бон испытала сильное влияние буддизма, сложился так называемый «обращенный» бон; распространенный доныне на востоке Тибета бон считается буддистами одной из школ тибетского буддизма. Существует поддерживаемое некоторыми исследователями (например в отечественной науке — Л. Н. Гумилевым) предположение о близости бон к иранскому митраизму; большинство ученых не согласны с этой точкой зрения.

«Денкарт» («Деяния веры») — поздний (IX в.) зороастрийский текст, апологетическое сочинение, направленное против христианства, индуизма и манихейства (ислам не затрагивается потому, видимо, что этот трактат написан после победы ислама в Иране), нечто вроде энциклопедии зороастризма; некоторые книги «Денкарта» (их было девять, две утрачены) написаны в афористическом стиле.

4 *«Бундахишн»* — см.: «Азиатская алхимия», примеч. 12*. *Хварнах* — древнеиранское слово, обычно трактуемое как обозначение солнечного сияющего начала, материальной эманации божественного огня. От этого слова образованы древнеперсидское *фарна* (иначе — *фарн),* среднеперсидское *хварно,* или *хварро,* — понятие, значащее «божественная сущность», приносящая славу,

власть, удачу, богатство, и выражающееся в сиянии; проявляется в виде нимба у особ (чаще всего — царей), этим *хварно* обладающих.

Митра — см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 21* к гл. «Космос и магия».

«Протоевангелие Иакова» — принятое в науке название апокрифической «Истории Иакова о рождении Марии», написанной ок. 200 г. от имени Иакова Брата Господня и повествующей о рождении и детстве Богоматери и рождении ею Христа.

Юстин Мученик (он же Юстин Философ; ум. между 163 и 167 гг.) — раннехристианский грекоязычный писатель и мыслитель, один из первых, пытавшихся соединить античную ученость с христианской верой. *Ориген* (185—254) — христианский мыслитель и аскет, один из основателей христианской философии.

«И встали они у пещеры, и облако сияющее появилось в пещере. И сказала [повивальная] бабка: душа моя возвеличена, глаза мои увидели чудо, ибо родилось спасение Израилю. И облако тогда отодвинулось от пещеры, и в пещере засиял такой свет, что они не могли вынести его, а немного времени спустя явился младенец и взял грудь матери своей, Марии». Перев. И. С. Свенцицкой. — Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 125.

«Opus imperfectum in Matthaem» — «Незавершенное творение по Матфею» — название латинского перевода V в. несохранившегося грекоязычного трактата, впервые упоминаемого у Иоанна Златоуста (ок. 350—407), знаменитого моралиста, богослова, проповедника и церковного деятеля. Трактат содержит толкование отрывков из Евангелия от Матфея. В Писании ни число царей-волхвов, поклонившихся младенцу Иисусу и принесших ему дары, ни родина их не указаны. Уже в трудах Оригена родина царей прочно связывается с Ираном, число их — три (представления о двенадцати волхвах, явно связанное с двенадцатью апостолами и вообще магическим числом 12, не были приняты традицией). Местом их пребывания (или местом, откуда они увидели Вифлеемскую звезду) во многих средневековых источниках названа гора Ваус (Фаус) или Викториалис (лат. «Победная»). Точной локализации нет, высказывались гипотезы, что она как-то связана с Кавказом.

Сиф — в Писании третий сын Адама и Евы, родоначальник всех народов. В позднеиудейских и раннехристианских апокрифах, а также в гностической литературе нередко описывается как грядущий мессия, который не умер, но уснул и ждет своего часа. В первые века н. э. в различных гностических текстах излагались тайные учения о сотворении мира и о спасении, которые перед смертью Адам излагал Сифу.

«Хроники Зукнина» — монастырские хроники, созданные на сирийском языке в монастыре Зукнин (около нынешнего города Диярбакыр в Турции) и охватывавшие 582—842 гг. Долгое время эти хроники приписывались сирийскому монофизитскому патриарху Дионисию из Телл Магре (ум. 845).

Axis Mundi — лат. «ось мира». Во многих мифологических традициях в центре Вселенной находится Мировая Гора, через которую проходит ось мира; гора есть также место соединения земного мира с небесным. В иранской мифологии Мировая Гора Хара (или Хукарья) является главной вершиной хребта (не единичной горы) Хайрайти, или Хара Березайти (так правильнее), опоясывающего весь мир.

Саошьянт («тот, кто спасет») — в зороастризме — мессия, будущий спаситель человечества, который должен явиться в конце мира. Согласно некоторым толкованиям зороастрийских текстов, Саошьянт будет то ли возродившимся Заратуштрой, то ли его потомком.

Ханаан — идущее от Писания название Сирии, Палестины и Финикии.

Угарит — город-государство во II тысячелетии до н. э. в Финикии; ныне — городище Рас-Шамра близ города Латакия в Сирии.

Космократор — греч. «владыка Космоса».

Ветхий Завет и иудаизм

Филон Александрийский (28 или 21 до н. э. — 41 или 49 н. э.) — грекоязычный иудейский философ; пытался сочетать иудейскую религию с философией Платона, выдвинул подхваченное христианством учение о Логосе как эманации Бога, посреднике между Ним и миром. Здесь, скорее всего, имеется в виду учение Филона об экстатическом восхождении к Богу.

Ханука (др.-евр. «освящение») — иудейский праздник в честь освящения Иерусалимского храма, произведенного борцом за независимость Иудеи Иудой Маккавеем после того, как храм был осквернен царем Сирии Антиохом Эпифаном (события относятся ко II в. до н. э.). Длящийся восемь дней обряд праздника состоит, среди прочего, в зажигании свечей на особом ханукальном подсвечнике; по преданию, во время празднования первой Хануки светильник в Иерусалимском храме горел восемь дней и ночей, хотя в нем кончилось масло.

Левиафан (от др.-евр. *lawā* — «свертываться, виться») — упоминаемое в Писании морское чудовище, описываемое как крокодил, гигантский змей или чудовищный дракон, враждебное Богу могущественное существо, над которым Он одержал победу в начале времен (ср.: Пс. 73, 14; Ис. 27, 1).

Крещение и Преображение

Элиаде, как и многие религиоведы, применяет термин «теологические» к тем религиям — иудаизму, христианству, исламу, — в центре которых находится Священное Писание, т. е. данный в откровении текст, требующий истолкования, посему в этих религиях возникает богословие, использующее философские приемы мышления.

Григорий Назианзин (ок. 333 — ок. 390) — святой, христианский мыслитель, церковный деятель и религиозный поэт, один из Отцов Церкви; в богословии стремился применять методы Платоновой диалектики.

Согласно Писанию, когда Иисус с учениками — Петром, Иаковом и Иоанном — взошел на высокую гору (традиция отождествляет ее с горой Фавор в Палестине), «и преобразился перед ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Матф. 17, 2). Ср. ниже, примеч. 5*.

«Евангелие евреев» — упоминаемый у христианских писателей II–IV вв. апокрифический текст, который считался каноническим у одной из иудеохристианских сект (какой именно — идут споры), т. е. течений в раннем христианстве, приверженцы которых считали обязательным соблюдение иудейской обрядности и отрицали авторитет апостола Павла; существует предположение, что «Евангелие евреев», дошедшее до нас в отдельных цитатах, было написано в I в. на арамейском языке.

Исихазм (от греч. ἡσυχία — «покой», «безмолвие») — возникшее не позднее VII в. и окончательно оформившееся в учении и деятельности св. Григория Паламы (1296—1359) течение (и монашеская практика) в православии. Согласно Паламе, сущность Бога непознаваема, но Божество можно созерцать и познавать благодаря присутствию в мире несотворенных божественных энергий. В результате особых аскетических упражнений — молчание, самососредоточение и т. п. — возможно «внутренними очами» узреть Бога как Фаворский свет, тот же самый, который видели ученики Христа на горе Фавор (см.

выше, примеч. 3*). *Симеон Исихаст* (он же Симеон Солунский; ум. 1429) — византийский богослов.

Переводчики еврейской Библии на греческий передали др.-евр. *kbwd* (самообнаружение, явление Господа в огне, свете, дыме) греческим словом «δόξα» — «слава». Ср.: «Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поддающий» (Исх. 24, 17).

«Пламенеющие» монахи

Патристика — совокупность учений первых христианских мыслителей и богословов, так называемых Отцов Церкви в II –VIII вв.

«Книга кущ» (иначе — «Райская книга») — название расширенного латинского перевода VII в., написанного в 419—420 гг. епископом г. Елеонополь в Египте Палладием (368—430) сборника легенд «Лавсаик» — о пустынниках Фиваиды в Верхнем Египте (название сборника дано по имени Лавса, византийского префекта Египта, которому книга посвящена). Ниже упоминаются монахи Фиваидской обители: Иосиф (ум. после 451); св. Арсений (354—445), приближенный константинопольских императоров, в 391 г. покинувший мир и ставший знаменитым аскетом; Писентий (568—631 или 632), упомянутый лишь в латинском переводе.

Св. Савва Освященный (439—531) — палестинский отшельник и чудотворец; его житие написал также отшельник и аскет Кирилл (ок. 526 — после 555) из сирийского города Скифополя. К Савве Освященному стекались люди со всех краев христианского мира, и среди них был отшельник из Британии Юстиниан, посетивший Палестину в 530 г. (у Элиаде, видимо, опечатка) и умерший не позднее 540 г. в монастыре на острове Мэн у берегов Англии.

Сисой — фиваидский монах, известный нам лишь из «Лавсаика». В предсмертном видении ему является св. *Антоний Великий* (251—356), основатель египетского пустынножительства.

Мессалиане — здесь: христианская секта, существовавшая во второй половине IV в. в Сирии, Армении и Малой Азии (в первой половине того же века существовала и иная секта с тем же названием, о которой мало что известно); согласно учению мессалиан, в человеке изначально обитает злой дух, который можно изгнать лишь сверхсуровой аскезой, после чего в человеке поселяется Дух Святой и аскет делается полностью свободным от греха.

Палама и Фаворский свет

Варлаам Калабрийский (ок. 1290—1348) — греческий мыслитель и богослов, уроженец Калабрии в Южной Италии (на протяжении всего средневековья в Южной Италии и на Сицилии жило немалое количество православных греков), учитель Петрарки и Боккаччо, сторонник рационалистического метода в богословии. Его спор с Паламой привел к осуждению и преданию анафеме Варлаама в 1341 г. на Константинопольском Соборе.

Симеон Новый Богослов (949—1022) — византийский поэт и мыслитель, мистик, визионер, аскет; одна из центральных тем творчества Симеона, и богословского и поэтического, — попытка выразить принципиально невыразимое Божество.

Имеется в виду конец света, светопреставление; согласно высказываниям многих христианских мыслителей, земная история, разворачивающаяся во времени, есть некий остров в вечности, время создано вместе с миром и с концом его прекратится. От греч. «εσχατος» — «крайний», «предельный», «последний» — произведено наименование учения о конце света — эсхатология.

Никита Стифат (изв. ок. 1053) — монах Студийского монастыря в Константинополе, известен, среди прочего, своей яростной антикатолической полемикой.

Серафим Саровский (1759—1833) — русский святой, чудотворец, отшельник, затворник в Саровском монастыре (в Нижегородской губернии).

Шри Рамакришна (настоящее имя Гададхар Чаттерджи; 1834—1886) — индийский мыслитель и религиозный реформатор, индуист. Проповедовал широкую веротерпимость (все религии есть разновидности Высшей Веры), любовь к Богу через любовь к людям.

Мистика света

Согласно «Деяниям Апостолов», Савл (будущий апостол Павел) первоначально был правоверным иудеем, преследовал первых христиан и был направлен своими единоверцами из малоазийского города Тарс, где он жил, в Иерусалим и Дамаск, дабы активизировать там борьбу с приверженцами Христа. «Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба; он упал на землю и услышал голос, говорящий ему. Савл, Савл! что ты гонишь Меня?» (Деян. 9, 3—4).

Иоанн Креста (Хуан де ла Крус, подлинное имя и фамилия Хуан де Йепес; 1542—1591) — испанский монах, поэт и визионер, один из основателей и деятелей движения босоногих кармелитов (см. ниже, примеч. 5*); прозвище свое взял при пострижении, ибо импульсом к этому действию было видение распятого Христа.

Знаменитый французский физик и религиозный философ *Блез Паскаль* (1623—1662) в 1651 г. пережил целую серию невзгод: крушение любви, смерть отца и падение с лошади, причинившее ему тяжелые травмы. Это произвело перелом в его жизни, он предавался размышлениям о бренности всего земного и в 1655 г. удалился в монастырь Пор-Рояль в Париже. Там он вел жизнь сурового аскета и, как выяснилось после его смерти, записывал все, приходящее ему на ум: после его кончины келья его оказалась буквально засыпана бумажками, на которых начертаны различные мысли, рассуждения, иногда одно-два слова. Клочок бумаги с единственным словом «огонь» был объявлен талисманом Паскаля его близкими, так ли это на самом деле — неизвестно. Собранные заметки были опубликованы в 1669 г. под общим названием «Мысли».

Мистик, экстатик, философ-самоучка, сапожник *Бёме* (см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 9* к Предисловию) пережил в своей жизни несколько приступов экстаза, когда ему ясно открывалась вся суть мироздания. Третий из таких приступов произошел у него в 1612 г., после чего он начал писать свое главное произведение (определить его жанр невозможно: это и визионерские впечатления, и толкования мест из Писания, и поэтические отрывки, и философские рассуждения) «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (опубликовано посмертно в 1634 г.).

Кармелиты — основанный ок. 1156 г. в Палестине в горном массиве Кармил (Кармел) монашеский орден (орденские предания возводят его основание то ли к Илие Пророку, то ли к Иоанну Крестителю), с 1224 г. — нищенствующий, со строгим уставом. С 1247 г. орден разделился (в дальнейшем он неоднократно разделялся — последний раз в 1580 г. — и объединялся — последний раз в конце XVII в.) на две ветви: конвентуалов, или обутых братьев, с более или менее умеренным уставом, и обсервантов, или босоногих братьев, с уставом весьма строгим, запрещавшим ношение обуви, употребление в пищу мяса и т. п.

В начале 1630-х гг. в монастырь урсулинок (основанный в 1537 г. и утвержденный в 1572 г. женский орден св. Урсулы, предназначенный для воспитания девочек из малоимущих семей) в южнофранцузском городе Лудене был назначен исповедником священник Юрбен Грандье (1590—1634), человек молодой, изящный, весьма красноречивый и, по слухам, женолюбивый. Его появление вызвало среди духовных дочерей эпидемию влюбленности и, соответственно, ревности. Эти эмоции в условиях затворничества и подавления чувств привели к настоящему коллективному психозу, сопровождавшемуся взрывами истерии, эпилептическими припадками, сомнамбулизмом, видениями и т. п. Грандье был обвинен церковными властями в колдовстве и организации шабашей, а для изгнания бесов из монахинь был направлен известный экзорцист (изгоняющий нечистого) Жан-Жозеф Сюрен (1600—1665). Главной свидетельницей обвинения и главным объектом изгнания бесов была настоятельница монастыря мать Иоанна от Ангелов, в миру Жанна де Бельсьёль, или Бельсьёр (1602—1665). Среди прочего, она заявила, что Грандье проникал к ней и иным монахиням через запертую дверь и творил с ними блуд (медицинское освидетельствование доказало их девственность). Она же во время изгнания из нее дьявола устами этого дьявола излагала договор между Грандье и Вельзевулом. На основании этих показаний и свидетельств Сюрена Грандье был приговорен к смертной казни. Узнав об этом, Жанна заявила, что оговорила злосчастного священника из ревности, и даже пыталась покончить с собой. Ее слова не были приняты во внимание, и бывшего исповедника сожгли. Отец Сюрен пробыл в Лудене в качестве экзорциста с 1634 по 1637 г., хотя уже в 1635 г. стало ясно, что он психически болен (в 1654 г. он выздоровел). Следует отметить, что Элиаде берет свидетельства не из научных исследований Луденского дела (таковых было немало), а из беллетризированного описания его, предпринятого английским писателем Олдосом Хаксли (1894-1963).

Зикр (араб. «поминание») — особый молитвенный обряд, напоминающий радение, практикуемый суфийскими дервишами (перс. «нищий, бедный»; дервиши представляют собой группы странствующих или совместно проживающих аскетов, различные течения среди дервишей западные исследователи называют орденами, указывая на близость их к монашеству). *Зикр* состоит в произнесении молитвенной формулы с именем Аллаха и различных телодвижений — прыжков, вращения на месте, бега по кругу и т. п., этим участники *зикра* доводят себя до экстаза, понимаемого как слияние с Богом.
Ала ад-Даула Симнани (1261—1336) — персидский суфий, мистик, один из основателей течения оседлых общежитийных дервишей, учредитель такого общежития (он в нем и умер), называемого в западной науке монастырем.

Опыт переживания спонтанной люминофании

Уильям Джеймс (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей психологии религии (основной труд в этой области — «Многообразие религиозного опыта», 1902), защищал идею возможности мистического общения с потусторонним миром, основатель и первый президент спиритического «Американского общества психических исследований».
Упомянуты английские и американский (Уитмен) поэты, утверждавшие родство человека с природой, Космосом и всем живым, воспевавшие красоту и гармонию (хотя бы и трагическую гармонию) мира: Уильям Водсворт (Уодсуорт) (1770-1850), Перси Биш Шелли (1792-1822), Джон Китс (1795—1821), Роберт Браунинг (1812-1899) и Уолт Уитмен (1819-1892).
Самость (das Selbst) — одно из ключевых понятий юнгианской аналитической психологии: непосредственное ощущение личностной внутренней целостности

человека, его истинное и подлинное «я»; конечная цель развития личности есть ее индивидуация, объединение бессознательных архетипов и сознательных переживаний в указанной Самости. В поздней (XX в.) католической теологии, несмотря на отрицательное в целом отношение Католической Церкви к учению Юнга, также употребляется термин «Самость» как обозначение слияния всех помыслов души в любви к Богу.

Incipit vita nova — первые слова юношеского произведения Данте «Новая жизнь» («Vita nuova»), возможно, первой в человеческой истории психологической автобиографии. Центральная тема ее — духовная, возвышенная любовь, которая вместе с тем есть страсть к реальной женщине, являющейся также и воплощением всех наивысших духовных и моральных качеств.

Свет и время

См.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 30* к гл. 14. «Arcana artis» и «Миф о воссоединении», примеч. 1* к ч. I, гл. 4.

Заключительные замечания

Бхакти — особая личная преданность и любовь к божеству, практикуемая в некоторых течениях шиваизма и вишнуизма.

II. Мефистофель и андрогин, или Мистерия целостности

«Симпатия» к Мефистофелю

Этот раздел представляет собой переработку раннего труда М. Элиаде «Миф о воссоединении», опубликованного в настоящем издании с соответствующими комментариями. Поэтому здесь комментируются только реалии, отсутствующие в названном сочинении.

Иоганн Петер Эккерман (1792—1854) — личный секретарь Гете; известен мемуарами «Разговоры с Гете» (1837—1848).

Полностью цитата звучит: *«Verweile dock! Du bist so schön!»* — «Остановись же [мгновенье]! Ты так прекрасно!» (Фауст, ч. I, «Рабочая комната Фауста»).

Гераклит (между 544 и 540 до н. э.) — древнегреческий философ; по его учению, «война есть отец всего», т. е. противоположности пребывают в постоянном борении, но в этой борьбе есть скрытая гармония.

Complexio oppositorum — лат. «соединение противоположностей»; *mysterium conjunctionis* - лат. «таинство соития»; о последнем термине см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 8* к гл. «Живой космос».

Предыстория *coincidentia oppositorum*

Евфимий Зигавен (ум. 1118) — византийский богослов, автор трактата «Догматическое всеоружие», посвященного описанию и обличению всевозможных ересей.

[1] *Эбиониты* (от др.-евр. «эвйоним» — «нищие») — иудео-христианская (см.: выше, ч. I, примеч. 4* к гл. «Крещение и Преображение») секта предположительно I—II вв., до нас дошли лишь некоторые цитаты из их писаний. Согласно одному тексту II в. (до нас он дошел в редакции IV в.), эбиониты придерживались дуалистических воззрений, однако мнение о том, что Христос и Сатана — братья, есть лишь гипотеза, основанная на сделанном в юнгианских кругах толковании этого текста.

Бог и Дьявол как соратники и космогонический «нырок»

[1] *Абакан-качины* (правильнее — абаканские, или качинские, татары) — устаревшее название хакасов, тюркоязычного народа в Южной Сибири. У алтаи-

ских и саянских народов зафиксированы мифы о том, что верховный бог Ульгень создал владыку подземного царства Эрлика (хакас. Ирлик), но также и вариант этого мифа: наоборот, Ульгень сотворен Эрликом либо они — братья (разные мифы по-разному определяют их старшинство). Что же касается мифологии (почти исчезнувшей) мордвы, поволжского финно-угорского народа, то описанный ниже миф о том, что верховный бог Шкай создал Шайтана (это арабское слово, значащее «Сатана», вошло в языки всех исповедующих ислам народов, а мордвой заимствовано у татар), зафиксирован только у мокши — одной из двух этнографических групп мордовского этноса.

Трансильвания — историческая область на западе Румынии, до Первой мировой войны принадлежавшая Венгрии; доныне венгры составляют значительную часть населения Трансильвании.

Алтай-кижи — тюркоязычный народ в Горном Алтае; в 1922 г. объявлены группой народа ойротов, в 1948 г. переименованы в алтайцев.

Буковина — историческая область в Восточной Европе; в XIV–XV вв. — в составе княжества Молдова, в XVI в. — завоевана турками, с 1775 г. — во владениях Австрии, после Первой мировой войны принадлежала Румынии, ныне Северная Буковина — Черновицкая область Украины, Южная — область Сугава в Румынии.

Дуалистические ереси (см.: «Миф о воссоединении», примеч. 5* к ч. I, гл. 8) распространялись в Византии по меньшей мере с VI в., в Западной Европе (катары, или альбигойцы) — с XI в.; исчезли эти секты в XIV в. в результате чрезвычайно активных и жестоких преследований как Православной, так и Католической Церквей. Однако выражение «крестовые походы» Элиаде употребляет здесь метафорически. Восточное христианство вообще не знало такого понятия, на Западе же был только один объявленный Церковью крестовый поход против южнофранцузских катаров — так называемые Альбигойские войны 1209—1229 гг.

Боги и *асуры*

Веданта — одна из религиозно-философских систем Индии, учение о высшем и вечном единстве мира — *брахмане;* цель бытия — соединение *брахмана* и *атмана* (см.: «Миф о воссоединении», примеч. 2* к ч. I, гл. 5 и выше, примеч. к ч. I, гл. «Индия: свет и *атман*»).

Санкхья — одна из индийских религиозно-философских систем. Согласно учению *санкхьи,* в основе бытия лежит первоматерия (*пракрити*) и высший духовный принцип (*пуруша*) (ср.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 2* к гл. 12), цель же существования — высвобождение духа. Учение *йоги* (см.: «Азиатская алхимия», примеч. 37*) нередко понималось в Индии как практическая сторона *санкхьи,* т. е. изучение способов этого высвобождения, а *санкхья* — как теоретическая основа *йоги.*

Тваштри (санскр. «творец») — один из эпитетов индуистского бога-творца Брахмы.

Ушас — в индийской мифологии божество утренней зари; изображается как прекрасная дева, одетая в сверкающий наряд.

Агни Гархапатья — алтарь Агни, т. е. одновременно алтарь Огня и алтарь бога огня; в Древней Индии вступление царя во владение приобретенной территорией сопровождалось возведением в центре ее алтаря Агни.

Уроборос — возникший в эллинистическом Египте и употреблявшийся со времен поздней античности до начала нового времени символ: змей, кусающий собственный хвост. Этот символ восходит к Урею, первозданному змею древнеегипетской мифологии, означающему вечность, вечное возвращение;

изображение змея носили на головном уборе фараоны; в алхимии используется для обозначения обратимых реакций.

Вритра и Варуна

Вишварупа — трехглавое чудовище, сын бога-создателя Твашт̣ри от одной демоницы, брат дракона Вритры.

Немецкий романтизм

Диотима (букв. значение: «почитающая Бога») — имя женщины, упоминаемой в «Диалогах» Платона, где ей приписываются сообщения на эротические темы.

Иоганн Георг Гихтель (1638–1710) — немецкий (с 1688 г. — в Голландии) спиритуалист, последователь Бёме, издатель его трудов, автор трактата «Практическая теософия». *Готфрид Арнольд* (1666—1714) — немецкий теолог и писатель, историк Церкви, пиетист (пиетизм — течение в протестантизме XVII–XVIII вв., полагавшее важнейшим не соблюдение обрядов, но внутреннее переживание личной связи с Богом).

Миф об андрогине

Леон Еврей (настоящее имя — Иегуда Абрабанель; ок. 1463 — после 1520) — философ-неоплатоник и врач, еврей, уроженец Португалии, жил в Испании, с 1492 г. — в Италии. Именно там он написал главный свой труд — «Диалоги о любви» (издан посмертно в 1535 г.). Согласно Леону Еврею, любовь есть высший принцип мудрости, Бог создал мир силой любви, а мир через человека и его любовь к Богу может воссоединиться с Ним.

Иоанн Скотт Эриугена (ок. 810 — ок. 877) — средневековый философ, по происхождению ирландец, основную часть жизни провел в Париже; философ-неоплатоник, развивал идеи о единстве мира в Боге, последователь Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника (см. след. примеч.), труды которых он перевел с греческого на латынь.

Максим Исповедник (ок. 580—662) — византийский мыслитель и богослов. С его позиций, цель человека — обóженье, ставшее возможным с вочеловечень ем Бога. Если человек преодолеет обусловленное первородным грехом отчуждение от Бога, разделение человека на духовное и плотское, разделение плоти на мужское и женское, мир будет спасен и творение воссоединится с Творцом.

«Берешит-рабба» (др.-евр. «великое толкование на Книгу Бытия») — талмудический (Талмуд — составленный в III–V вв. свод толкований Писания, каноническая книга иудаизма) трактат в форме агады *(агада* — др.-евр. «рассказ» — комментарий к тому или иному месту Библии, написанный в виде притчи, легенды, афоризма); по традиции — создан в первой половине III в., дошедший до нас текст датируется ок. 425 г. *Мидраш* - сборник поучений, основанный на толковании Ветхого Завета в иудаизме.

«Послание Евгноста» — гностический раннехристианский трактат, дошедший до нас на коптском языке от IV в., предположительно перевод с греческого текста II в. Это сочинение, равно как и целый ряд других гностических произведений, написанных по-коптски и являющихся, скорее всего, переводами с греческого, было обнаружено в 1945 г. в районе Наг-Хаммади в Египте, близ остатков античного поселения Хенобоскион.

«Евангелие от Фомы» — один из текстов Хенобоскиона, гностическое Евангелие, написанное от имени апостола Фомы в виде отдельных речений *(логий)* Иисуса Христа. Евангелие начинается словами: «Это тайные слова, которые сказал Иисус живой и которые записал Дидим Иуда Фома».

«*Евангелие от Филиппа*» — гностическое хенобоскионское Евангелие, написанное от имени апостола Филиппа.

Имеются в виду «Псевдо-Клементины» — послания, приписываемые св. Клименту Римскому (Папа в 91—100 гг.), созданные, по мнению большинства современных исследователей, во II в.

О *Гермесе Трисмегисте* см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 16* к гл. «Вавилонская алхимия». Приводимые Элиаде тексты взяты из «Герметического корпуса» — собрания алхимических и магических трактатов, восходящих к грекоязычным текстам II—III вв. «*Поймандр*» (греч. «Пастырь людей») — грекоязычный герметический трактат конца III в.; написан в форме видения.

Асклепий — древнегреческий бог врачевания; во многих герметических текстах изображался как ученик Гермеса Трисмегиста.

Божественный андрогин

Согласно поэме древнегреческого поэта Гесиода (видимо, конец VIII — начало VII в. до н. э.) «Теогония», богиня (и воплощение) земли Гея породила бога (и воплощение) неба Урана и взяла его в мужья.

Неточность автора: у Гесиода Хаос вообще лишен артикля, маркирующего род.

«Из Хаоса родился Эреб (Мрак) и черная Ночь,
А от Ночи произошли Эфир и Денница,
Которых она родила, зачав от Эреба в любовном совокуплении» — *Гесиод.* Теогония, 123—125. Перев. А. В. Лебедева. — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 35. — *Примеч. перев.*

Мифы о рождении бога-кузнеца Гефеста и чудовища Тифона имеют разные варианты. Гефест, согласно Гомеру, — сын Зевса и Геры, согласно Гесиоду, — сын только Геры, решившей родить дитя без мужа, дабы отомстить Зевсу за его многочисленные измены. Тифон, по Гесиоду, сын Геи и Тартара, владыки (и воплощения) подземного царства, по Гомеру, — только Геры, решившей доказать Зевсу, что не он один может рожать без супружеской пары (Зевс породил Афину из головы).

Пария — историческая область в Малой Азии.

Согласно греческим мифам, боги отдали Геракла (Геркулеса) за убийство в рабство на год к царице Омфале; та заставляла героя прясть с ее рабынями, сама же облачалась в львиную шкуру Геракла и носила его палицу.

Иерофант — в собственном смысле старший жрец в элевсинских мистериях (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 28* к гл. «Магия и металлургия»); здесь — служитель культа вообще.

Агдитис — двуполое божество, одна из ипостасей Великой Матери (см.: Павсаний, VII, 17, 9—12). — *Примеч. перев.*

Мизе — древнегреческое женское божество, видимо, малоазийского происхождения; тексты упоминают о нем крайне редко и невнятно: известно лишь, что богиня Мизе принадлежала к свите Диониса и что имя ее упоминалось в элейсинских мистериях (см. примеч. 28* к гл. «Магия и металлургия» работы «Вавилонская космология и алхимия»).

Гермафродит — в греческой мифологии сын Гермеса и Афродиты, юноша необычайной красоты; нимфа Салмакида влюбилась в него, но ее мольбы о взаимности не имели успеха, и тогда, по ее молитвам, боги слили ее с Гермафродитом в одно двуполое существо.

Ритуальное наделение качествами обоих полов

Аргос — древнегреческий город на юге Пелопоннеса; основан в начале II тысячелетия до н. э., разрушен в IV в. н. э.

Кос — остров в Эгейском море, принадлежащий к архипелагу Спорады; в античные времена был известен храмом Асклепия.

Согласно греческим преданиям, *Тесей,* сын афинского царя и сам впоследствии царь, убил обитавшее на острове Крит чудовище Минотавра, которому, по требованию критского царя Миноса, ежегодно отдавали на съедение семь афинских девушек и семь юношей. Праздник в честь победоносного возвращения Тесея на родину справлялся в Афинах восьмого пианепсиона (октября) — Большие Осхофории — и восьмого числа каждого месяца — Малые Осхофории.

Самос — остров в Эгейском море; в античности на острове существовал храм Геры Самосской, где она почиталась в виде доски.

Изначальная цельность

In illo tempore (букв.: лат. «в то время») — подразумевается традиционный зачин сказаний: «давным-давно», «некогда», т. е., в понятиях Элиаде, в некоем мифологическом времени, до сотворения (упорядоченья) мира.

О *даяках* см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 23* к гл. «Магия и металлургия». *Нгаджу* — совокупность даякских народов (племен) в индонезийской части острова Борнео (Калимантан), численность — ок. 620 тыс. человек, в большинстве придерживаются традиционных верований. В центре мифологии нгаджу — представления о борьбе небесного демиурга Махатала, символизирующего мужское начало, с подводной змееобразной богиней Джата.

Тантрические учения и техники

«Хеваджра-тантра» — тантристский трактат, дошедший до нас в тибетском переводе XIII в.; Хеваджра — божество махаянистского буддизма, свирепый демон грядущего.

Самараса — первая стадия йогического и тантристского транса, осознание бесконечности мира и единства с ним.

Пантеон — здесь: совокупность всех божеств.

Садхана — в индийской философии и медитативной практике различных йогических и тантристских школ путь достижения абсолютной истины.

Ишвара (санскр. «господин») — в индийской мифологии одно из имен Шивы или обозначение триединства высших богов: Шивы, Вишну и Брахмы; в философии (особенно йоги) — активная манифестация абсолюта *(брахмана).*

Коагуляция в алхимии — одновременно сгущение ингредиентов и абсолютное омертвление материи, полное исключение из нее духовного начала (напомним: в алхимии ртуть — пассивное, женское начало, сера — активное, мужское).

«Деяния Петра» — апокрифический текст **III** в., описывающий пребывание апостола в Иерусалиме и Риме, творимые им чудеса и мученическую смерть.

«Деяния Филиппа» — апокрифическое сочинение конца IV — начала V в., повествующее о его проповеди во Фригии (историческая область в центре Малой Азии) и кончине.

III. Космическое и эсхатологическое обновление

Эсхатологический нудизм

Новые Гебриды — архипелаг в юго-западной части Тихого океана, в Меланезии; крупнейшие из островов — Эспириту-Санту и Тана. До 1980 г. Новые

Гебриды представляли собой особое государственно-политическое образование — кондоминиум (совместное владение) Великобритании и Франции, ныне это независимая Республика Вануату. Основную часть населения — более *95%* — составляют меланезийские народы, в большинстве своем придерживающиеся христианства, ок. 13% сохранили традиционные верования.

У многих народов существовали (и сохраняются поныне) представления о том, что женщина после родов является ритуально нечистой; для таких женщин строятся специальные жилища, вынесенные за пределы поселения (деревни, стойбища), где они должны провести определенное время — от нескольких дней до нескольких недель.

Карго-культы (от англ. *cargo* — «судовой груз») — религиозные движения, возникшие в конце и после Второй мировой войны (некоторые исследователи относят истоки карго-культов ко временам после Первой мировой) на ряде островов Меланезии — Новой Гвинее, архипелаге Бисмарка, Новых Гебридах, Соломоновых островах и др. Причиной возникновения их было появление большого количества товаров европейского и американского производства, которые привезли с собой американские войска, высадившиеся в Меланезии для борьбы с японцами. После возвращения войск на родину среди аборигенов стали появляться пророки, предвещавшие конец света и наступление рая на земле (подобные верования историки и этнологи зовут милленаристскими, от *millenium* — лат. «тысяча», подразумевается тысячелетнее Царство Божие, эпоха обновленного и изобильного состояния Космоса), который будет заключаться в том, что появятся корабли и привезут много товаров. Для приближения этого царства необходимо производить разные действия, среди которых те, что производили американские войска, но смысла которых туземцы не поняли и сочли магическими процедурами — маршировать, строить автомобильные дороги, производить самолеты (разумеется, деревянные модели их) и многое иное. Подробнее см. ниже.

Промискуитет — беспорядочные половые связи; у многих народов древности и ряда современных племен, сохранивших традиционные верования, практиковался во время обрядов, связанных с культом плодородия, с праздниками Нового года.

Прибытие американцев и возвращение мертвых

Меланезия — а именно в этой части Океании распространялись карго-культы — до 60–80-х годов XX в. была разделена между европейскими государствами. Нидерланды до 1963 г. владели западной частью Новой Гвинеи, после чего та отошла к Индонезии, северо-восточная часть Новой Гвинеи и близлежащие острова до 1918 г. принадлежали Германии, затем перешли к Австралии, а в 1975 г. вошли вместе с юго-восточной частью острова (до 1910 г. принадлежавшей Великобритании, а после этого — Австралии) в состав независимого государства Папуа — Новая Гвинея. Англия кроме того владела Соломоновыми островами (независимое государство с 1970 г.) и архипелагом Фиджи (независимость обретена в 1970 г.), а также участвовала в кондоминиуме над Новыми Гебридами. Франция была вторым участником кондоминиума, и доныне ей принадлежит так называемая заморская территория Новая Каледония.

Языческо-христианский синкретизм

Юон — полуостров на крайнем сев[illegible]
Берег Рай — то же, что Берег Маклая, прибрежная территория на северо-западе Новой Гвинеи.
Берег Рай — то же, что Берег Маклая, прибрежная территория на северо-востоке Новой Гвинеи, в государстве Папуа — Новая Гвинея.

[3] *Маданг* — город и одноименный округ на севере Новой Гвинеи, в нынешней Папуа — Новой Гвинее. Культ Ассизи возник на юго-востоке страны, в миссии св. Франциска Ассизского.

[4] *Каимку* — деревня в округе Мено на юго-востоке государства Папуа — Новая Гвинея.

Остров Бука — самый северный из гряды Соломоновых островов, входит в состав государства Папуа — Новая Гвинея.

Имеется в виду западная часть острова Новая Гвинея, до 1945 г. входившая в состав Голландской Ост-Индии (Индонезии); после провозглашения независимости оставалась под властью Нидерландов до 1963 г.

Схаутен — группа островов в заливе Гелнвик (ныне — Сарера) на севере Голландской Новой Гвинеи (ныне — индонезийская провинция Ириан-Джая).

Имеются в виду обряды так называемых мужских союзов — объединений взрослых мужчин у многих народов в эпоху родового строя. Союзы эти имели военные и магические задачи, деятельность их тщательно скрывалась от женщин, а иногда и прямо была направлена против последних. В иных случаях в союз входили все мужчины племени, в других — в племени было несколько союзов: молодые холостяки, старики, вожди, особо отличившиеся воины и т. д.

Великий Год — введенное этнологами и мифоведами XIX в. обозначение архаической мифологемы: представление о длительном временном цикле от сотворения мира до его гибели, от Золотого века через постепенное ухудшение Космоса до его разрушения; после этого мир обновляется и наступает новый Великий Год.

Разрушение мира и введение Золотого века

Милн Бей — залив в Новой Гвинее на крайнем юго-востоке острова.

Бейнинги (байнинги) — меланезийский народ в Новой Британии (крупнейший остров архипелага Бисмарка к северу от Новой Гвинеи, до 1918 г. — германское владение, ныне — в государстве Папуа — Новая Гвинея).

«Безумие Вайлалы» — милленаристское движение в 1919—1931 гг.; Вайлала — местность на юге нынешнего государства Папуа — Новая Гвинея на берегу залива Папуа.

Маркхем — река в северо-восточной части острова Новая Гвинея, протекает по территории государства Папуа — Новая Гвинея.

Голландская Индия — устаревшее название Индонезии, здесь речь идет о Голландской Новой Гвинее.

Миок Вунди — остров в заливе Гелнвик (ныне — Сарера) к северу от Новой Гвинеи, ныне — в составе Индонезии.

Джон Фрам — загадочная фигура меланезийских карго-культов, пророк, которого его приверженцы на острове Тана в Новых Гебридах описывали как маленького седого человека в пальто с блестящими пуговицами. Полиция кондоминиума несколько раз задерживала различных Джонов Фрамов, так что неясно, существовал ли первоначальный истинный Джон Фрам или образ его возник ранее появления людей с этим именем или прозвищем. Движение Джона Фрама охватило в 50-е — начале 60-х гг. XX в. значительную часть Меланезии, и в Фиджи, например, он приобретает черты мессии и описывается как белый американец.

Ожидание мертвецов и ритуальная инициация

Рамбутужон (Рамбутуйон) — остров в группе островов Адмиралтейства, ныне — в составе государства Папуа — Новая Гвинея.

Кава — опьяняющий напиток из корня дикого перца у народов Океании. Корни пережевываются и выплевываются, образовавшаяся кашицеобразная масса перебраживает и разбавляется водой. Приготовление и употребление *швы* представляет собой ритуал, совершаемый только по поводу определенных праздников.

Маданг — см. выше, примеч. 3* к ч. III, гл. «Языческо-христианский синкретизм».

Новый год и восстановление Мира среди калифорнийцев

[1] Перечисленные индейские народы резко различаются по языку и происхождению, но входят в одну этнокультурную группу — так называемых индейцев Калифорнии. До прихода европейцев их основным занятием было рыболовство и собирательство, особенно желудей, из муки которых жарили лепешки на раскаленных камнях или варили похлебку «индейским способом»: поскольку эти народы не знали гончарного дела, воду кипятили в плотно сплетенных корзинах, бросая в нее раскаленные камни. У индейцев северо-западной Калифорнии, в том числе перечисленных выше, сбор желудей был мало распространен из-за редкости дубов в этом регионе, но зато они знали примитивное земледелие; индейцы восточной Калифорнии занимались также охотой. Почти полностью истребленные в середине XIX в. после обнаружения в Калифорнии золота (в настоящее время общая численность индейцев Калифорнии не превышает нескольких тысяч человек), они были переселены в резервации, где практически утратили традиционные культуру и языки.

У индейцев Северной Америки (не только Калифорнии) огромную обрядовую роль играли паровые бани; аборигены парились в них перед различными значимыми событиями: празднествами, военными походами, собраниями племени или заседаниями советов старейшин и т. п.; считалось, что баня очищает не только в прямом, но и в духовном смысле (точнее — буквальный и духовный смыслы очищения не различались).

Чейенны — индейский народ в США. До контактов с европейцами обитали на территории нынешнего штата Миннесота, занимались земледелием, охотой, рыболовством и собиранием дикого риса. На рубеже XVII–XVIII вв., овладев верховой ездой на завезенных европейцами лошадях, переселились на запад, в прерии, и перешли к конной охоте на бизонов. В обрядах чейеннов, как и других племен прерий, большое место отводилось пребыванию в паровой бане, окуриванию в специально оборудованных строениях (сами чейенны в XVIII–XIX вв. жили в переносных палатках-*типи*, часто, но неправильно называемых вигвамами). В 60–80-е гг. XIX в. переселены в две резервации — в Оклахоме и Монтане, всего сегодня насчитывают ок. 8 тыс. человек, сильно метизированных, традиционная культура практически утеряна, язык вытесняется английским.

Imago mundi (лат. «образ мира»). — В архаических представлениях дом (необязательно культовый, возможно и обычное жилище) выступает как модель Космоса: потолок — Небо, пол — Земля, очаг — Мировой огонь и т. п.

Квакиютл — небольшой (ок. 1 тыс. человек) индейский народ на крайнем юго-западе Канады (остров Ванкувер и близлежащее побережье), оседлые морские рыболовы. *Виннебаго* — ветвь индейского народа сиу, его восточная часть (ныне — ок. 6 тыс. человек), первоначально обитали в районе Великих озер, позднее, с обретением лошади, переселились в восточную часть прерий между Миссисипи и Миссури, совмещали ручное земледелие с конной охотой на бизонов. Ныне живут в резервации в Канзасе.

Периодическое возрождение мира

[1] О *Мардуке* и *Тиамат* см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 1* к гл. «Живой космос». Хеттские (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 44* к гл. «Космос и магия») мифы о Тешубе и Иллуянке переданы Элиаде слишком бегло. Тешуб — вошедшее в хеттский пантеон хатто-хурритское (см. там же) божество грозы, Иллуянка — змей-дракон хеттской мифологии. Тешуб, однако, ни в одном из дошедших до нас мифов со змеем не сражается, противником Иллуянки действительно выступает бог грозы, но он ни в одном тексте не назван Тешубом; по одной версии мифа, бог грозы терпит поражение, и мстителем за него выступает его сын от смертной женщины, по другой — все же одерживает победу над змеем. Древнеегипетский Верховный бог Ра (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 2* к гл. «Магия и металлургия») сражается с чудовищным змеем Апопом, по одной версии — ежедневно (метафора суточного цикла света и тьмы), по другой — ежегодно (метафора годичного цикла сезонов). Во всех указанных случаях бог символизирует верх, свет, положительное начало, его противник — низ, тьму, отрицательное начало; победа Бога над Змеем есть победа Космоса над Хаосом, упорядоченье мира.

Элиаде дает здесь краткое (не всегда точное) описание новогодних обрядов древнего Вавилона. Обряды эти были связаны с фигурой царя, который считался земным воплощением Мардука, а также телесной формой государства и Космоса в целом. Миф о Мардуке и Эрре гласит, что бог войны и чумы Эрра обманом завладел престолом Мардука (тот правил как Вавилоном, так и Вселенной) и принес на землю (а в Вавилон особо) мор и разруху, но в конечном счете Мардук возвратил себе трон. Эрра считался супругом Эрекшигаль, владычицы подземного царства, поэтому мифоведы XIX в. выдвинули весьма правдоподобную, но прямо текстами не подтверждаемую гипотезу о том, что Эрра также владыка ада, и они с Мардуком взаимно меняются местами, т. е. Мардук сходит в царство мертвых. Обряд ритуального ежегодного смещения царя Вавилона на три дня в Новый год, сопровождавшийся его бичеванием, осмеиванием и заменой на престоле специально отобранным рабом или преступником, которого после возвращения царя убивали, объясняется разными школами мифоведов по-разному: одни полагают, что некогда царя ежегодно убивали, воспроизводя тем самым ежегодный природный цикл расцветания и умирания природы, другие сводили этот ритуал к воспроизведению первоначального хаоса, имевшего место до сотворения (упорядоченья) мира, когда все установления, в том числе социальные, были перевернуты. Ритуал ежегодного возложения всех грехов народа Израиля на специально отобранного козла, которого затем изгоняли в пустыню (его-то и называли козлом отпущения), не установлен нигде, кроме как у древних евреев; суждение о том, что этот обряд был заимствован евреями в Вавилонии, лишь гипотеза. Обязательной частью новогоднего ритуала в Месопотамии (и не только там) был священный брак верховного бога (здесь: Мардука), представленного царем, с его божественной супругой (в вавилонских мифах — Сарпаниту, родовспомогательницей, возможно, в генезисе великой богиней-матерью), представленной жрицей Сарпаниту, священной храмовой проституткой (греч. *иеродулой)*. Новогодний обряд, воспроизводивший, как было сказано, состояние до сотворения мира, характеризовался снятием не только социальных, но и сексуальных запретов, временем сексуальной свободы.

Имеется в виду зороастрийский религиозный текст, написанный на так называемом пехлеви языке, одном из среднеперсидских (по времени развития) языков, распространенных в Иране в III–VII вв.; религиозные тексты зороастрийцев записывались на этом языке до XIV в.

Хамдаллах Мостоуфи Казвини (1281 — ок. 1350) — иранский историк и географ, сохранивший много описаний «нравов и обычаев».

Димашки — имеется в виду Дамаскиос (Δαμάσχιος, VI в.), или Дамаский, поздний греческий философ-неоплатоник; после закрытия в 529 г. по распоряжению императора Юстиниана платоновской Академии в Афинах Дамаскиос и его последователи бежали в Иран к шаху Хосрову I Ануширвану (531–579). По-гречески *Дамаскиос* означает «из Дамаска», Элиаде называет его исходя из подлинного названия города на Ближнем Востоке — Димашки. *Навруз* — иранское название новогоднего праздника, который издавна отмечается в день весеннего равноденствия: буквально *навруз* значит «новый день».

Мандеи — религиозная секта, возникшая в начале н. э. в Месопотамии и представляющая собой смешение иудаизма, христианства и зороастризма. По учению мандеев, которое они возводят к Иоанну Крестителю (самоназвание — «исполнители заветов святого Иоанна»), мир представляет собой поле битвы темного и светлого начал, последнее воплощается в олицетворяющем высшее знание божестве Манда-дихайя (отсюда название); весьма развит культ воды (арабское их прозвище — сабеи, от *саббй* — «лить воду»); сегодня это небольшая — 30–40 тыс. человек — этноконфессиональная группа арабов (богослужебный язык — арамейский), живущих в Иране и Ираке. *Йезиды* — этноконфессиональная группа курдов, исповедующих религию, представляющую смесь зороастризма, христианства и ислама; высшее божество йезидов — Иезд или Йездан, творец мира, не вмешивающийся в жизнь людей, активное же начало — Малаки-Таус («ангел-павлин»), падший ангел, подобный дьяволу, но высокопочитаемый среди йезидов: они отождествляют его с солнцем, которому молятся, и даже с Иисусом Христом. Всего йезидов ок. 150 тыс. человек, в основном в Турции и Иране, но отдельные группы встречаются в Сирии, Ираке, Грузии и Армении.

Римские *ludi*; Ашвамедха

Ludi — лат. «игры». В Древнем Риме игры, включавшие спортивные состязания, конные ристалища, гладиаторские бои и многое другое, были никак не просто развлечением, но имели ритуальный смысл, являлись служением богам и назначались в особо отмеченные дни либо в трудные для Римского государства моменты, дабы отвести гнев богов. *Ашвамедха* — чрезвычайно сложный и долговременный ритуал, проводившийся в Древней Индии с ведийских времен. Царь, желавший иметь наследника, выпускал на волю коня и шел с войском за ним, покоряя те страны, куда направлялся конь. Поход продолжался год, после чего коня (необязательно того же самого) приносили особым образом в жертву. Ритуал этот, обладавший чрезвычайно высоким престижем, мог совершать только законный царь, потому нередко его затевали именно те владыки, чья легитимность была под сомнением.

Парджанья (букв.: «грозовая туча») — в древнеиндийской мифологии бог грозовой тучи и дождя, связанный с культом плодородия; несмотря на явную значимость, это божество не имело развитого культа, ему посвящено очень мало ведийских текстов, и в позднем индуизме его имя употребляется как эпитет Индры.

Посвящение индийского царя

В архаических мифологиях царь выступает как воплощение социума, он совмещает в себе основные социальные функции и является центром Космоса, ибо от него зависит правильное функционирование природы. В Древней Индии царь *(раджа)* считался воплощением Варуны (и в этом качестве осу-

ществлял власть сакральную, жреческую) и Индры (и в этом качестве являлся военным предводителем).

Нирритн — древнеиндийское женское божество, персонифицирующее разрушение, распад, смерть; она является матерью злых демонов-найрритов. *Рудра* — см.: «Миф о воссоединении», примеч. 4* к гл. 9, ч. I.

IV. Веревки и куклы

«Трюк с веревкой»

Ашвагхоша (1-я половина II в.) — индийский поэт, философ и проповедник, буддист. Одно из главных его произведений — «Буддхачарита» («Жизнь Будды»), эпическая поэма, посвященная жизнеописанию Будды, дошла до нас на языке оригинала — санскрите — не полностью, зато с добавлениями, сделанными в IX в.; полный текст «Буддхачариты» известен по китайскому и тибетскому переводам. *Сиддхи* — см.: «Азиатская алхимия», примеч. 71*.

Джатаки — рассказы о предыдущих воплощениях Будды, многие из них восходят к фольклорным историям; существует несколько собраний джатак, наиболее полное — в буддийском каноне, написанном на древнесингальском (сингалы — население острова Шри-Ланка, язык восходит к древнеиндийскому) языке пали.

Суручи — легендарный персонаж; списки древних царей различных государств Индии такого имени не содержат.

Вессавана — одно из имен Вишну; реального государя с таким именем не существовало.

Гаудапада (годы жизни неизвестны, специалисты датируют его творчество от V до VII вв.) — индийский философ. *Шанкара* — см. выше, примеч. 7* к ч. I, гл. «Индия: свет и *атман*». Именно у указанных философов понятие *майя,* означавшее магическую силу, превращается в термин, передающий принципиальную иллюзорность бытия.

Ибн Батута — см.: примеч. 61* к «Азиатской алхимии».

Джахангир (1569—1627) — повелитель (европейцы называли его императором) государства Великих Моголов в Индии с 1605 г.; во время его царствования империя Великих Моголов достигла расцвета; будучи мусульманином, проявлял редкую веротерпимость, интересовался европейской культурой и приглашал к себе западных мастеров — архитекторов и художников; его автобиографическое сочинение вряд ли можно считать мемуарами в современном смысле, это, скорее, самопанегирик.

Мугит аль-Хуссейн аль-Халладж (857—922) — арабоязычный поэт, знаменитый теолог-мистик, иранец по происхождению; обвинен в ереси, судим и казнен.

Батавия — современная Джакарта, столица Индонезии. В 1619 г. на месте разрушенной крепости Джаякерта голландцы возвели свой форт, назвав его Батавией по данному римлянами названию территории Голландии (от населявшего эту территорию германского племени батавов), в 1621 г. вокруг форта возник город, получивший то же название и ставший столицей Голландской Ост-Индии. С 1949 г. — Джакарта.

Иоганн Филадельфий — немецкий маг конца XVIII в.; ни точное время жизни, ни подробности биографии его неизвестны, геттингенские газеты того времени назвали его шарлатаном.

Великий римский поэт *Публий Вергилий Марон* (70—19 гг. до н. э.) в средние века и начале нового времени считался магом и волшебником. *Парацельс* (самопрозвище: «превзошедший Цельса», римского врача I в. до н. э.; настоящее имя и фамилия Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Хохенхайм; 1493—1541) — немецкий врач и алхимик, основатель ятрохимии (от греч.

ιατρος — «врач»); эта наука ставила целью изготовление не золота, а лекарств; требовал пересмотра канонов античной медицины, являлся сторонником натуральной магии.

Мартин Дельрио (1551—1608) — иезуит, яростный обличитель колдунов и ведьм, его «Disquisitiones magicae» («Магические разыскания») пользовались огромной популярностью.

Людовик Прямодушный (1438—1471) — ландграф Гессенский с 1454 г.

Бернардо де Саагун (до 1530—1590) — испанский монах-францисканец, миссионер в Мексике, посвятил жизнь изучению истории и культуры ацтеков; создал на ацтекском (так!) языке «Всеобщую историю о делах в Новой Испании» (так именовались испанские колонии в Новом Свете) и перевел ее на испанский; сочинение это было издано лишь в 1828 г.

Гипотезы

Дакини — в индийской мифологии свирепые и жестокие демоны женского пола, составляющие свиту богини Кали.

Тибетские мифы о космической веревке

Траястримша — в мифологии джайнов и некоторых течений буддизма «небесные чиновники», служители одного из классов высших богов (*индр* — это слово употреблено здесь как имя нарицательное), обитающие на одном из 62 или 63 небес.

См. выше, примеч. 5* к ч. I, гл. «Буддизм».

Бхархут и *Санчи* — города в Индии в нынешнем штате Мадхья-Прадеш, в которых находятся покрытые рельефами буддийские ступы (см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 15* к гл. «Космос и магия»), датируемые II и I вв. до н. э. Бхархутские изображения дошли до нас не полностью, фрагменты их находятся ныне в музее в Калькутте.

Бон — см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 10* к гл. 2; ср. выше, примеч. 2* к ч. I, гл. «Иран».

Веревка негритосского шамана

Негритосы — см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 1* к гл. I; здесь имеются в виду семанги, живущие в Малайзии, в штате Паханг.

Лепча — тибетоязычный народ в Индии, в основном в штате Сикким (Мария Баста — местность в Сиккиме) и Бутане, буддисты-ламаисты.

Индия: космические веревки и ткани дыхания

Джотипала — персонаж, встречающийся только в указанной джатаке, исторический прототип его не установлен.

Имеются в виду рисунки морских узлов, приведенные в набросках к «Дневнику» великого немецкого художника Альбрехта Дюрера (1471—1528), и так называемое «Сцепление» (название дано современными искусствоведами) — рисунок, изображающий сложную геометрическую конструкцию, исполненный Леонардо да Винчи (1452 — 1519) и входящий в «Атлантический кодекс», собрание черновиков, набросков, заметок Леонардо.

Гатха — др.-инд. «гимн, песнопение, молитвенное или жертвенное заклинание».

Нетленный (акшара) — йог, достигший состояния *самадхи* (см. выше, примеч. 3* к ч. I, гл. «Буддизм»).

Об *упанишадах* см.: «Миф о воссоединении», примеч. 1* к гл. 9. Элиаде, видимо, полагает, что в индийской философской и религиозной мысли существовали теистические воззрения, т. е. представления о личном боге — творце

мира, управителе Вселенной, и находит в некоторых упанишадах следы подобных воззрений (в «Шветашватара-упанишаде» упоминается Верховный Дух, но неясно, личность ли это или безличное первоначальное бытие).

«Брихадараньяка-упанишада» — старейшая и авторитетнейшая из *упанишад*; основная тема ее — размышления о природе мировой души, именно в «Брихадараньяка-упанишаде» вводятся понятия *брахмана* и *атмана* как философские категории.

См. выше, примеч. 15* к ч. I, гл. «Буддизм».

Апсары — полубожественные женские существа индийской мифологии, танцовщицы богов, возлюбленные полубогов и героев.

Вайю — в индийской мифологии бог ветра, а также воплощение воздушного пространства между небом и землей. *Прана* — здесь: дыхание.

Ткач и ткань

См. выше, примеч. к ч. I, гл. «Опыт переживания спонтанной люминофании».

Aurea catena Homeri

Aurea catena Homeri (лат. «Золотая цепь Гомера») — название розенкрейцерской книги XVIII в., весьма повлиявшей на Гете.

Кто ж из бессмертных мятежно захочет, и я то узнаю,
С неба сойти, пособлять илионянам или данаям,
Тот, пораженный позорно, страдать на Олимп возвратится!
Или восхичу его и низвергну я в сумрачный Тартар...
Там он почувствует, сколько могучее всех я бессмертных!
Или дерзайте, изведайте, боги, да все убедитесь:
Цепь зо \отую теперь же спустив от высокого неба,
Все до последнего бога и все до последней богини
Свесьтесь по ней; но совлечь не возможете с неба на землю
Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились!
Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, —
С самой землею и с самим морем ее повлеку я
И моею десницею окрест вершины Олимпа
Цепь обовью; и вселенная вся на высоких повиснет —
Столько превыше богов и столько превыше я смертных!»
(«Илиада», VIII, 10–13, 17-27. Перев. Н. И. Гнедича).

«Рапсодическая Теогония», или «Теогония рапсодов», она же «Рапсодия» (рапсоды — древнегреческие певцы-декламаторы) — дошедшая до нас в пересказе Дамаския (Дамаскиоса) (см. выше, примеч. 5* к ч. III, гл. «Периодическое возрождение мира») эпическая поэма неизвестного древнегреческого автора предположительно IV–III вв. до н. э., в которой излагается орфическое (см.: «Кузнецы и алхимики», примеч. 10* к гл. 13) учение о происхождении богов. В соответствии с этой теогонией, первоначалом являлся Хронос (Время), породивший Хаос и Эфир, от коих явился «перворожденный бог» Фанес (Свет), каковой родил свою противоположность — Нюкту (Ночь), а Нюкта породила от Фанеса Урана и Гею, те — Крона и Рею, они — Зевса и т. д.

Гипнос — древнегреческий бог сна. Здесь дается намек на эпизод из «Илиады» (XIV, 243–262): Гера уговаривает Гипноса усыпить Зевса, дабы без помех преследовать ненавистного ей Геракла; проснувшийся Зевс был готов во гневе сбросить Гипноса с небес, но мать бога сна Ночь защитила сына.

Теэтет (V в. до н. э.) — древнегреческий математик, родом из Афин, друг Платона, персонаж его одноименного диалога.

Согласно Аристотелю (особенно «Физика», кн. V), движение возможно лишь в результате воздействия одного тела на другое; первое же движение, начальный импульс, исходит от неподвижного перводвигателя. Этот перводвигатель отождествляется с высшим Божеством, впрочем, у самого Аристотеля этот Перводвигатель не является личным Богом.

Амвросий Феодосий Макробий (конец IV — начало V в.) — позднеантичный философ-язычник, грек по происхождению, писал по-латыни. Среди его трудов известен «Комментарий» к так называемому Сну Сципиона, завершающей части диалога Цицерона «О государстве», в котором излагаются и развиваются платоновские идеи о сути и смысле государства и повествуется о бессмертии и вечном блаженстве достойных и путях к этому. Макробий в «Комментарии» рассуждает о высшем Божестве, каковое есть благо мира и его первоначало.

Олимпиодор (V в. н. э.) — греческий языческий философ-неоплатоник, ученик Прокла (см. след. примеч.), «Горгий» — одно из ранних диалогов Платона, посвященный критике учения философа Горгия (V в. до н. э.), который в не дошедшем до нас трактате «О несуществующем, или о природе» доказывал, что: 1) ничего не существует; 2) если бы и существовало, то было бы непознаваемо; 3) если бы и было познано, то об этом ничего нельзя было бы сказать; в противовес Горгию Платон утверждает вечное умопостигаемое бытие.

Прокл (410—485) — позднеантичный грекоязычный философ-язычник, представитель позднего неоплатонизма. Его труды, в частности комментарий к «Тимею», наиболее «натурфилософскому» и «теологическому» диалогу Платона, представляются наиболее полным воплощением этого позднего неоплатонизма, сочетавшего тончайшую диалектику, тщательнейшее расчленение понятий, логически стройное построение рассуждений и магию, колдовство и т. п.

«Астральная веревка»

Древнегреческие понятия *nous* (букв.: «ум, разум») и *psyche* (букв.: «душа», «жизнь») до начала первой половины XX в. переводили в европейской литературе как «дух» и «душа» и сближали с соответствующими понятиями классической философии и психологии. На деле же эти термины в греческом словоупотреблении лишены внутреннего, субъективного, психологического смысла и передают собой понятия объективные. *Nous* есть обобщение всех закономерностей, наличествующих во Вселенной и в человеке, это — у разных философов — и индивидуальный разум, и Мировой Разум, и безличный принцип бытия, закон природы и многое другое. *Psyche* — и индивидуальная совокупность психических качеств, и жизненное начало человека, и бессмертная его составляющая, и — особенно у Платона и его последователей — Мировая Душа, и даже две Души — добрая, являющаяся упорядочивающим началом, и злая, этот порядок нарушающая.

Насколько мы можем судить по трудам последователей Сократа (Платона, Ксенофонта и других), который сам ничего не писал, он считал, что его жизнь определяет некий «демон», феномен, с одной стороны, неотделимый от совести, разума и духовного начала, вместе взятых, с другой — нечто, напоминающее доброго духа-покровителя. *Плутарх* (ок. 46 — ок. 127) — не только знаменитый историк, точнее жизнеописатель, но и философ-платоник, трактует «демона» как заложенный богами моральный принцип.

Волшебные веревки

Вонгейбон (уонгейбон) — группа аборигенных племен в Юго-Восточной Австра-

Она — небольшой индейский народ на Огненной Земле, бродячие охотники на гуанако (диких лам); к началу контактов с европейцами (средина XIX в.) насчитывали ок. 3 тыс. человек, ныне практически вымерли (последняя чистокровная *она* умерла в 1966 г.), сохранилось ок. 20 метисов, забывших язык и традиционную культуру.

V. Замечания о религиозном символизме

Мода на символизм

Глубинная психология — общее название различных психологических школ начала — середины XX в., в первую очередь связанных с психоанализом; общее в них — признание того, что в основе психики лежат глубинные, неосознанные ее элементы: инстинкты, архетипы, бессознательное и т. п.

Модерн (от фр. *moderne* — «новейший, современный») — стилевое направление в искусстве конца XIX — начала XX в. Здесь Элиаде имеет в виду одну из характеристик этого далеко не гомогенного течения: отказ от классических представлений о гармонии, об отражении внешнего мира, от ориентации на античность и вообще европейские каноны, увлечение неевропейскими, неклассическими искусствами, нефигуративностью, орнаментальностью и т. п.

Сюрреализм — направление в искусстве XX в.; источником искусства объявляется не реальность, а «сверх(сюр)реальность»: мир подсознания, снов, бреда, галлюцинаций и т. п.

См. выше, примеч. 2* к Предисловию.

«Побочный эффект» специалиста

Имеется в виду главное сочинение английского этнолога и религиоведа Джеймса Джорджа Фрэзера (1854–1941) «Золотая ветвь». Это весьма объемное сочинение (наиболее полный его вариант насчитывает 12 томов) представляет собой объяснение римского мифа о смерти священного царя, которое сопровождается сравнительным материалом из мифов всех времен и народов и выливается в грандиозную энциклопедию архаических верований.

Серам — остров в группе Молуккских островов в Индонезии; местное население принадлежит к так называемым амбоно-тиморским народам, находящимся на разных стадиях развития. Одни — собственно серамцы, или геserцы, амбонцы — давно исламизированы или (в основном амбонцы) христианизированы, другие, например алуна или вемале, лишь в начале XX в. обратились в христианство и долгое время сохраняли (а пережиточно сохраняют и ныне) традиционные культуру и верования. Общее число всех серамцев — ок. 100 тыс. человек. *Тонгащы* — полинезийский народ, обитатели архипелага Тонга (Королевство Тонга), ок. 100 тыс. человек, христиане; сохранившиеся древние обряды (в основном ритуальные танцы) и другие культовые действия (изготовление лодок, деревянного оружия и идолов) сегодня рассматриваются как фольклорные празднества и сувенирное производство.

Жерар де Нерваль (наст. имя и фамилия Жерар Лабрюни; 1808–1855) — французский писатель и поэт, романтик.

Элиаде упоминает здесь самые различные теории возникновения мифов, развивавшиеся в XIX — начале XX в. Лингвистическая теория, она же теория «болезни языка», утверждала, что первобытный человек обозначал отвлеченные понятия через конкретные признаки посредством метафор, а когда первоначальный смысл их забылся, то в силу семантических сдвигов возник миф. Сторонники натуралистических школ (солярной, астральной, метеорологической) объясняли мифологические сюжеты тем, что первобытное сознание очеловечивало природные феномены, в частности движение Солнца,

звезд или грозовые явления; так, например, распространенный мотив освобождения девы интерпретировался как метафора Солнца (дева), поглощаемого ночью (змей, дракон) и освобождаемого утренней зарей (герой, рыцарь). О *панвавилонизме* см.: «Вавилонская космология и алхимия», примеч. 5* к гл. «Магия и металлургия». *Анимизм* — здесь: школа в мифоведении и религиоведении, считающая первичной основой религии и мифологии веру в одухотворенность всех природных феноменов и в первую очередь существование некоего внутреннего двойника человека — его души (лат. *anima*); представления эти возникли при попытке первобытных людей осмыслить такие явления, как сновидения, галлюцинации и т. п. *Преанимизм* — теория, утверждающая, что вере в индивидуальную душу предшествовала вера в некую безличную сверхъестественную силу.

Вопросы метода

Иггдрасиль — в скандинавской мифологии ясень, растущий в центре мира и соединяющий небо и землю. Представления о находящемся в середине Вселенной Мировом Древе распространено у многих народов. Здесь имеются в виду шаманские верования аборигенов Сибири и Центральной Азии, где существуют представления о так называемом «шаманском древе», т. е. Мировом Древе, по которому шаман в экстазе возносится душой в верхний мир, мир богов и духов, пока тело его бьется в судорогах.

Orientatio — здесь: определение места в пространстве по странам света или по особо отмеченным точкам в пространстве; подобное действие играло и играет большую роль во многих религиях, например ориентация по странам света древнеегипетских пирамид или христианских храмов, обращение молящегося в сторону Мекки у мусульман и многое другое.

Regressus ad uterum — лат. «возвращение в утробу»; здесь: данное этнологами название комплекса обрядов, во время которых человек временно умирает, дабы возродиться в новом обличье (например, умирает мальчик, чтобы родиться полноправным воином), причем смерть понимается как возвращение в лоно праматери-земли.

Что «открывают» символы

Пауль Тиллих (1886–1965) — немецкий протестантский теолог и философ, после прихода нацистов к власти в 1933 г. работал в США. В данном случае Элиаде приводит воззрения Тиллиха на символы: для немецкого философа символ есть способ установления соотношений в мире, связь между сущностью и существованием, словесная форма символа — миф — образует естественный язык любой религии и принципиально не может быть переведен на рациональный язык.

Элиаде имеет в виду различные мифы о богинях, ткущих и обрезающих жизнь-судьбу человека, например, о греческих мойрах или римских парках.

Симплегады — в античном эпосе и мифах сдвигающиеся скалы, между которыми невозможно проплыть, ибо они давят корабли; аргонавты по совету слепого прорицателя Финея пустили голубя перед кораблем — скалы столкнулись (голубь летел так быстро, что потерял лишь хвостовое оперение), разошлись, а в это время между ними смог проплыть «Арго».

Vagina dentata — лат. «зубастая вагина», или «вагина с зубами». У многих народов мира существуют представления о том, что девственницы обладают особой неконтролируемой магической вредоносной силой, исчезающей с утратой девственности; для предотвращения этой утраты у девушки (варианты: у девственницы-колдуньи, у девы-воительницы) в вагине находятся страшные зубы, препятствующие коитусу. Совокупиться с ней может лишь

герой; впрочем, у ряда архаических племен, в частности некоторых австралийских и африканских, при достижении половой зрелости над девушкой совершается ритуальная дефлорация кремневым ножом или рогом, причем подразумевается не столько нарушение девственной плевы, сколько уничтожение указанных зубов.

Во многих развитых религиях существуют вошедшие в канон (например, в Коране или *упанишадах*) или не вошедшие, но почитаемые (например, в христианских легендах о посещении загробного мира) представления о том, что покинувшая этот мир душа должна перейти в мир иной по мосту без перил либо узкому, как лезвие меча, и свершить это могут лишь праведные, тогда как грешники падают в огненный (ледяной, наполненный кипящей смолой и т. п.) ров, через который этот мост перекинут.

Действительно, мотив борьбы сил света, символизируемых орлом (соколом, ястребом, коршуном), и сил тьмы, воплощенных в змее (драконе), встречается в мифологиях самых разных народов: от Египта (борьба сокола Ра и змея Апопа) до Мексики (тотем ацтеков — орел, поражающий змею). Впрочем, известны и мифологические персонажи, сочетающие оба начала, например, в мифологиях индейцев Центральной Америки бог — творец мира, создатель человека и культурный герой Кецалькоатль, т. е. «пернатый змей».

«История» символа

Связь магического числа 7 с астрономическими открытиями Древней Месопотамии ныне поставлена под сомнение. Особое значение семерки отмечается у народов, явно не имевших никаких контактов с Междуречьем (Сибирь, Северная и Южная Америки) или, возможно, знавших эту семерку задолго до возникновения цивилизации в Месопотамии. Либо, как считают одни, семь планет (Меркурий, Венера, Солнце (так!), Луна, Марс, Юпитер, Сатурн) были известны еще во времена неолита, либо, по мнению других, число 7 вообще не имеет отношения к астрономии и означает ориентацию человека в мире: 1) направление вперед, 2) направление назад, 3) направление вправо, 4) напргвление влево, 5) направление вверх, б) направление вниз и 7) центр.

См. выше, примеч. 2* к ч. I, гл. «Мистика света». По словам св. Иоанна Креста, видение распятия явилось ему на черном небе в момент глубочайшего отчаяния.

СПИСОК СОКРАЩЕНИИ

AASF	Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Helsinki.
AJSL	American Journal of Semitic Languages. Chicago.
ASS	Archivo di Storif della Scienza. Roma.
BEFEO	Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Hanoi.
FFC	Folklore Fellows Communications. Helsinki.
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambr. Mass.
IHQ	Indian Historical Quarterli. Calcutta.
IIJ	Indo-Iranian Journal. Leiden.
JA	Journal asiatique. P.
JAOS	Journal of the American Oriental Society. New York; New Haven.
JASB	Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta.
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. L.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
MASB	Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta.
MCAO	Memoires concernant l'Asie Orientale (Inde, Asie Centrale, Extrême Orient. Publ. par l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres. P.
MO	Le Monde Orientale. Uppsala.
RA	Revue d'assyriologie. P.
RHR	Revue de l'histoire des réligions. P.
RSO	Rivista degli Studi Orientali. Roma.
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Strassburg.

БИБЛИОГРАФИЯ

научных трудов М. Элиаде

Solilocvii. Bucuresti.: Editura Cartea cu Semne, 1932, 83 p.

Intr'o mănăstire din Himalaya. Bucureşti.: Editura Cartea Românească, 1932, 32 p.

Oceanografie. Bucuresti.: Editura Cultura Poporului, 1934, 304 p.

India. Bucuresti.: Editura Cugetarea, 1934, 279 p.

Alchimia asiatică. Bucuresti.: Editura Cultura Poporului, 1934, 76 p.

Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. P., 1936, 346 p. («Librarie orientaliste Paul Geuthner»).

Cosmologie si Alchimie Babiloneană. Bucuresti.: Editura Vremea, 1937, 136 p.

Metallurgy, Magic and Alchemy. Cahiers de Zalmoxis, 1. P., 1938, 48 p. («Librarie orientaliste Paul Geuthner»).

Fragmentarium. Bucuresti.: Editura Vremea, 1939, 160 p.

Mitul Reintegrării. Bucuresti.: Editura Vremea, 1942, 110 p.

Salazar si revoluţia in Portugalia. Bucuresti.: Editura Gorjan, 1942, 247 p.

Comentarii la legenda Mesterului Manole. Bucuresti.: Editura Publicom, 1943, 144 p.

Os Romenos, Latinos do Oriente. Traduit par E. Navarro. Lisbon.: Livraria Classica Editora, 1943, 95 p.

Insula lui Euthanasius. Bucuresti.: Editura Fundaţia Regala pentru Artă si Literature., 1943, 382 p.

Techniques du Yoga. P.: Gallimard, 1948, 266 p.

Traité d'histoire des religions. P.: Payot, 1949, 405 p.

Le Mythe de Veternel retour. P.: Gallimard, 1949, 254 p.

Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase. P.: Payot, 1951, 450 p.

Images et Symboles. P.: Gallimard, 1952, 240 p.

Le Yoga. Immortalité et Liberté. P.: Payot, 1954, 428 p.

Forgerons et Alchimistes. P.: Flammarion, 1956, 212 p.

Mythes, Rêves et Mysteres. P.: Gallimard, 1957, 312 p.

Das Heilige und das Profane (Le Sacre et le Profane). Munich.: Rowohit Deutsche Enzykiopadie, 1957, 154 p.

Patterns in Comparative Religion (Traite d'histoire des religions) traduit par Rosemary Sheed. L.; N. Y.: Sheed and Ward, 1958, 484 p.

Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture (Naissances mystique) traduit par Williard R. Trask. N. Y.: Harper and Brothers; L.: Harvill Press, 1958, 190 p. Nouvelle edition sous ie titre *Rites and Symbols of Initiation*. N. Y.: Harper Torchbooks, 1965.

Naissances mystique. Essai sur quelques types d'initiation. P.: Gallimard, 1959, 276 p. Nouvelle edition sous ie titre *Initiation, rites, societes secretes*. P.: Gallimard, 1976, 282 p.

Méphistophélès et l'Androgyne. P.: Gallimard, 1962, 280 p. Publie sous ie titre *The Two and the One*. L., Harvill Press, 1965, traduit par J. M. Cohen.

Patanjali et ie Yoga. P.: Editions du Seuil, 1962, 190 p.

Aspects du mythe. P.: Gallimard, 1963, 250 p.
Le Sacre et le Profane. P.: Gallimard, 1965, 188 p.
From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook on the History of Religions. L.: Collins; N. Y.: Harper and Row, 1967, 670 p. Nouvelle edition «paperback» 1974 en 4 volumes: *Gods, Goddesses and Myths of Creation,* 162 p.; *Man and the Sacred,* 174 p.; *Death, Afterlife and Eschatology,* 109 p.; *From Medicine Men to Muhammad,* 217 p.
The Quest. History and Meaning in Religion. Chicago–L.: Chicago University Press, 1969, 180 p.
De Zalmoxis a Gengis Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe onentale. P.: Payot, 1970, 252 p.
La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions (The Quest). P.: Gallimard, 1971, 337 p.
Religions australiennes, trad, de l'anglais par L. Jospin, P.: Petite Bibliotheque Payot, 1972, 200 p.
Australian Religions: An Introduction. Ithaca–London.: Cornell University Press, 1973, 205 p.
Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Chicago–L.: Chicago University Press, 1976, 148 p.
Histoire des croyances et des idees religieuses. Vol I–III. P.: Payot, 1976—1983.
Briser le toit de la maison. La creativite et les symboles. P.: Gallimard, 1986.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН[1]

Аарон 361
Абу Хурайра 92
Авиценна, *см.* Ибн Сина
Авестица 298, 300
Агни 93, 290-292, 386-388
Агриппа 72, 220
Агрикола 132, 165
Адам 91-93, 299, 300, 306, 309, 311—318, 322, 357, 361, 362, 364, 375, 396—399, 403, 416
Адам Бременский 201
Адонис 320
Александр Великий 440
Алле де Фонтен 317
Аллен У. 371
Алло Р. 223
Алтитмиш 64
аль-Бируни 62, 63, 75, 214
аль-Убейд 150
Аль-Халладж 440, 441
Альтхайм Ф. 187
Альфонс 232
Амбер 131
Амир Хосров 61, 62
Анаит 280
Андре Р. 104, 107, 189, 498
Андрей Либавий 268
Андреэ И. В. 246, 248
Антоний авва 363
Ань Шигао 59
Ардви 285
Арджуна 340, 366, 375, 449
Арнольд Г. 396
Арнольд из Виллановы 241
Арсений авва 363
Артемида 146
Асклепий 400, 401
Аттис 109, 320
Афина 146
Афродита 402
Ахриман 296-300, 321, 381, 403
Ашвагхоша 343, 440
Ашшурбанипал (Ашурбанипал) 125, 180

Баадер Ф. фон 306, 396
Баал 195, 197, 201, 321
Бань Гу 47
Баопу-цзы 43, 46, 47, 50, 54, 56, 205, 208, 213
Барба 131, 163, 164
Бассе Р. 298
Бауманн Г. 190
Бахья бен Ашер 118, 158
Бейя 233
Бёме Я. 275, 306, 366, 378, 396, 397
Бенц Э. 396
Бердяев Н. 397
Берндт Р. 457, 458
Бернус А. фон 223
Бернье Ф. 60
Бероальд де Вервиль 265
Берос 111,154
Бертло М. 218, 223
Блага Л. 79
Блок Ж. 196
Бодлер Ш. 305, 394
Бологи В. 298
Болос из Менде 226
Борк 148

Указатели составлены О. Беловой.

Босон Г. 105, 114, 157
Браунинг Р. 368
Брахма 188, 341
Бруно Дж. 275, 277, 378
Будда 53, 61, 74, 210, 337, 339, **341**—343, 345, 346, 350, 367, 409, 440, 444
Буркитт 87
Бурхаве Г. 244
Бхагван 176, 345
Бхаскара 72
Бьюк Р. М. 367-369, 374
Бэкон Р. 241
Бэкон Ф. 163, 246

Вагбхата 73, 220
Вайрочана 345
Ван Гельмонт 245
Ван Сюаньцзы 53
Ван Чжэ 54
Варлаам, монах 363, 364
Варуна 292, 293, 297, 387-389, 452
Василий Валентин 238, 240
Вейнрайт Г. А. 104
Веллинг Г. фон 232, 240
Вербловски Р. Дж. Цви 359
Вестфалль Р. 248
Видегрен Г. 356
Викерт Р. П. 173
Вильгельм Р. 352, 354
Вильфрид 304
Виллар М. 343, 356
Винер Л. 102
Винклер Г. А. 299
Винтуис И. 315, 317
Вишну 340
Вотрен 304, 393
Вринда 72, 73, 221
Вритра 195, 292, 294, 386-389, 391, 452
Вьяса 338
Вьяли 63, 65, 214
Вэй 52
Вэй Боян 43, 207

Габрикус 233
Гайомарт 178
Галиани, аббат 302
Ганценмюллер В. 223
Гао-цзун 53
Гаруда 295
Гастер Т. 195, 298
Гаудапада 440
Гахананандатха 72
Гебер 237
Гегель 302
Геракл 91, 402
Гертц 148
Гесиод 401
Гете И. В. 231, 273-277, 284, 377, 378, 414, 456
Гефест 195, 401
Гильгамеш 91
Гиффорд Э. 428
Гихтель И. Г. 235, 396
Глаубер 164
Гобино де Монлюисан 265
Годель А. 145
Годель Р. 145
Гольдциер 107, 152
Гомер 455, 456
Гор 179, 195, 320
Гомункул 274, 377
Горакшанатха 72
Готье Т. 305
Гоуцзянь 174
Гране М. 55, 202
Григорий Назианзин 360
Григорий Палама 364, 365
Гриоль М. 189, 192
Гудеа 88
Гуй Фу 260
Гуйар Ж. 145
Гумбольдт В. фон 307, 395
Гундель В. 223
Гурльт 133
Гуэта Станислас де 305
Гэ Хун 43, 56, 205, 206
Гэ Чанкэн (Гэ Чан, Ячжуань) 58, 211, 212
Гюисманс 305, 306, 394

Дабс Г. Г. 204
Давид, пророк 185
Даниэль 133, 165
Данте Алигьери 295
Дармштэдтер Э. 124, 180
Девакандра 66
Дейган Джо 458
Делькур М. 402
Дельрио М. 442
Дельфинас 233

Деметра 109, 117
Демокрит 226
Дёглер Ф. И. 359
Джабир ибн Хайан Саих Алави 138, 237
Джафар Садык 231
Джахангир 440, 442, 443
Джеймс У. 367
Джексон Найт В. Ф. 160, 161
Джонсон Б. 168, 244
Джонсон Р. С. 457
Джул Г. 441
Джунь Чэн-кун 213
Ди Дж. 245, 248
Димашки 432
Диодор 179
Дионис 229, 282, 320, 402
Доббс Б. 247, 248
Добре А. 133, 165
Домбарт 88
Донеску В. 82
Донеску К. 82
Дорресс 399
Дорн 232, 235
Дун Чжуншу 55
Дюркгейм 79

Ева 306, 313-318, 322, 395, 398, 399
Еврипид 142
Ездра 100, 107
Езник Кульпский 296
Евфимий Зигавен 381

Жанмэр А. 199, 405
Жулай 210

Заратустра (Заратуштра) 296, 355, 358
Захария 238
Зевс 195, 197, 402, 454, 455
Зелигман 107, 152
Зенобий 179
Зерван 297, 321, 381, 403
Зосима 137, 226, 229
Зун-Нун Мисри 138

Ибн ар-Руми 114, 158
Ибн Вашья (Ибн Вахшья) 156
Ибн Рази (ар-Рази) 241
Ибн Сина 118, 158
Иггдрасиль 95, 467
Иезекииль 86
Иеремия бен Елеазар 313
Иллуянка 432
Илья св. 201
Имир 154, 320
Индра 66, 95, 178, 195, 197, 201, 292, 343, 388, 389, 452
Иоанн св. 400
Иоанн Креста св. 366, 477
Иоганн Филадельфий 442
Ион 229
Ионеску Н. 82
Иосиф авва 363
Ипполит св. 311,398
Исида 109
Иуда Фома, апостол 356, 357
Иштар 109, 280, 281
Йамма 195
Йима 314–316, 404
Йогавакара 338, 339
Йом 90

Каве 187
Кавианиды 187
Казвини 92, 432
Кали 285, 319, 320
Камари 214
Кандалаяна 63
Канселье Э. 223
Капали 63
Капари 65
Капила 63
Карака 73
Карбонелли Дж. 232, 241
Кардано 163
Карнари 65
Карпати 65
Каррингтон Х. 456
Картоян Н. 298
Квидринг Г. 104
Кейт А. 68
Кибела 108, 109, 146, 147, 198
Кинг 154
Кирилл Скифопольский 363
Кирхвегер К. А. 231
Кисаи 90
Китс Д. 368
Клайн В. 189, 190
Клапорт 52
Климент Александрийский 93, 199, 310,311,400

Кловис Эсто де Нюизман 265
Колан М. 109
Кольбус Фрайбургский (Кольбус Фрибергиус) 132, 165
Комариус 137
Коменский Ян Амос 248
Копген Г. 397
Корбэн А. 355
Кордье А. 441
Кортес 104, 147
Крайник Н. 307
Краппе А.-Х. 315
Кристофль де Гамон 265
Кроль О. 240
Кроули А. 305, 394
Крук У. 64
Кумараджива 67
Кумарасвами А. К. 290, 342, 343, 392
Кунрат Г. 245
Кытай Бахсы 185
Кюмон Ф. 227

Лазарь 418
Лао-цзы (Лао Цзы) 47, 54, 213
Лафорг Д. 145
Лафорг Р. 145
Лаубшер 317
Лауфер Б. 44
Левиафан 360
Леви-Брюль Л. 324, 461
Лейбниц 302
Лейбович М. 145
Леманн А. 441
Ленорман Ф. 314
Леонардо да Винчи 302, 305
Леон Еврей 397
Лилит 299, 300
Липпманн Э. фон 41, 68, 124, 144, 180, 223
Ли Цзичан 54
Ли Чжао-цзюнь 43, 205
Лодха 176
Лойола И. де 138
Локадитья 53
Локи 320
Лосский В. 364
Луллий Р. 241
Лу Ю 46
Лю Ань 204
Люань Дай 204
Людерс 68
Людовик Прямодушный 442
Люй Бувэй 55
Люй Дэ 49, 208
Лю Сян 205, 208
Лютер М. 79
Лян 49

Мадхава 63, 64, 214
Маибу 418
Майер М. 233
Маймонид 156
Майстер Экхард 284, 302, 327
Мак Гайр 247
Макробий 455
Максим Исповедник 397, 398
Малдун С. Дж. 457
Маллари 72
Манакордо 275
Мани 297
Манке Д. 315
Мантханабхайрава 72
Марафи 421, 422
Мария Пророчица 232
Мардук 111, 154, 182, 195, 292, 389 432
Маркс К. 437
Массиньон Л. 138, 440
Мейер 128
Мейли К. 189
Мейсснер Б. 87, 124, 125, 127, 180
Мелтон Эд. 441
Мефистофель 273-277, 377, 378, 414
Миллер Г. 415
Мин 351
Минна 304, 393
Митра 293, 297, 356, 358
Моисей 361, 419
Монтгомери Дж.- В. 268
Моргенстерн Дж. 359
Мориенус 235
Морковеску Н. 145
Моро 305
Моссо 109
Мультхауф Р.- П. 223
Мун 446
Мьели А. 41, 144
Мэй Бяо 59
Мэммен 168
Мэн-цзы 204

Мюллер Р. 68
Мюррей Дж. 142
Мюс П. 89

Нагарджуна 65, 66, 70, 214, 217-219
Нанайя 280
Наннар 100
Нараянасвамин 53
Нертус 320
Нестор 124, 180
Нидхэм Дж. 204
Никита Стифат 365
Николай Кузанский 284, 290, 302, 379, 473
Нинурта 122, 197
Новалис 306, 395
Нувайри 92
Нукиус (Нуциус) Никандер 107, 169
Нун 320
Нунет 320
Ньютон И. 244, 247, 248

Огун 193
Один 196, 199-201, 320
Олбрайт У. Ф. 131
Олимпиодор 456
Омфала 402
Ориген 356
Ормузд 296-300, 321, 355, 381, 403
Осирис 112
Останес 226
Отто Р. 292

Павел, апостол 311, 360, 366, 375, 400
Павсаний 117, 161
Палисси Б. 132, 162, 164
Паньгу 154
Парацельс 72, 220, 232, 240, 245, 248, 442
Парджанья 434
Парки 285
Партингтон Дж.-Р. 223
Паскаль Б. 366
Пеладан Сар 304-306, 394, 395
Пернети А. Ж. 239
Перссон А. В. 104
Петр св. 201
Пиганьоль А. 433
Пико делла Мирандола 245
Пирс Ф. Б. 102
Писентий авва 363
Пифагор 248, 277
Платон 147, 248, 277, 315, 316, 318, 324, 400, 407, 453, 455
Плиний 106, 131, 152, 163
Плутарх 179, 277, 404, 456, 457
Поло Марко 60
Пордедж Дж. 232
Пракситель 146
Прананатха 72
Прац М. 305
Прокл 456
Псевдо-Ареопагит (Дионисий Псевдо-Ареопагит) 284, 302, 379, 456
Псевдо-Демокрит 229
Псевдо-Дионисий из Телл Магре 357
Птах 195
Пуруша 154, 319, 387
Пырван 79
Пэн Сяо 57, 211

Ра 100, 320, 432
Равана 294, 391
Рай П.-Ч. 41, 73, 75, 144, 218, 220, 221
Райхель 89
Рама 294
Ранкин О. С. 359
Расмуссен 333
Раттэнси 247
Рей А. 124, 180
Ризенфельд Г. 361
Рипли Дж. 239
Риттер 306, 395
Розенкрейц Х. 246
Роновуро 421
Роснель де 132, 162, 163
Рохайм 317
Рубен В. 176
Рудольф II 245
Рудра 302, 435
Руланд М. 238
Руска Ю. 68, 120, 124, 127, 180, 181, 223, 230
Руссель П. 179

Саагун Бернардо де 442
Саббатай Донноло 118, 158
Саломея 400
Санконйатон 195
Саноп 419

Саошьянта 358
Сартон Дж. 41
Сатли 168
Сваччхандабхайрава 72
Сведенборг 275, 304, 306, 308, 378, 393
Сеннахериб 105
Серафим Саровский 365, 366
Серафина де Дио 366
Серафита 303-307, 393
Серафитус (Серафит) 304-307, 393
Сет 179, 195
Сикшананда 67
Симеон Новый Богослов 364, 365
Симон из Кельна 241
Симон Маг (Симон Волхв) 311, 398
Симплегады 473
Синь Фу 52
Синь Ши 52
Сисиний св. 298-300
Сита 294, 391
Сиф 356–358
Скотт Эриугена 397, 398
Снорри Стурлусон 196
Соломон 89, 94
Сома 389
Сомадева 66
Старки (Ириней Филалет) 231, 232, 241
Стейплтон Г. Э. 68
Страбон 163
Су Дун-по 57, 211
Сун 46
Сунь Сымо 207, 208
Суручи 440
Сухраварди 308
Сушрута 73
Сыма Цянь 42, 52
Сэли 168
Сюаньчжао 53
Сюрен 366

Тай-цзун 53
Таммуз 122
Танит 321
Тваштар 195, 197, 201
Тесей 405
Тешуб 432
Тиамат 154, 181, 182, 195, 292, 389, 432
Тифон 195, 401
Токериу 420
Токсье Л. 193
Томпсон Р. К. 85, 123, 125, 148, **179**—181
Тор 195, 197
Трамбэлл (Trumbull Н. С.) 117
Тутмес III 280
Туччи Дж. 347
Тэйлор Ф. Ш. 137, 223, 227
Тюро-Данжен 127, 132, 181

Уайтхед А. Н. 324
Уайтмен Дж.-Г.-М. 372, 374
У-ди 43, 205
Уильямхерст У.-Л. 370
Уитмен У. 368, 369
Уолессер М. 65
Уэйли А. 42,56,211
У Юэ Чжуань 174

Фауст 273-277, 377, 378
Фестюжьер Р.-П. 227
Фийоза Ж. 98, 99, 294
Фик 117, 161
Фило 419
Филон Александрийский 311, 359, 360, 400
Фичино М. 245
Фладд Р. 245, 246, 248
Фома Аквинский 268
Форбс Р.-Дж. 148
Фрам Дж. 422, 423
Франц М.-Л. 268
Фрейд З. 305, 325
Фрёбе-Каптейн О. 145
Фрэзер Дж. 464
Фулканелли 223
Фурлани Дж. 98
Фьоре Дж. да 245

Хайне-Гельдерн, фон 94
Халид 235
Хаммурапи 113, 156
Хань 43, 47, 203, 205, 206, 208
Хартлауб Г. 237, 238, 268
Хартлэнд Э. С. 93
Хашдеу Б.-П. 79
Хейл А. 170
Хемакандра 66
Хеопс 104
Херманнс М. 348

Хёфлер О. 200
Хирайус 66
Хокарт А. М. 435
Хольмберг У. 95
Хопкинс А.-Дж. 223
Хормазд 432
Хортуланус 239
Хосрой (Хосров) 61
Хоуитт А. У. 457
Хронос-Сатурн 237
Хуан-ди 48
Хунвальд Г. 145
Хуэйсы 57, 211

Цедекия Еврей 442
Цек 414-416
Цзонкаба 347, 349
Цзо-цзы 56
Цзу-Янь (Цзоу Янь) 204, 205
Циммерн Г. 124, 127, 130, 180, 181
Цинь 205
Цинь Ши-хуанди (Хуанди) 52

Чакрапани 73, 221
Чандракирти 339, 347, 349
Чарака 157
Чаньчунь 53, 54
Чжи Лу 46
Чжуан-цзы (Чжуан Цзы) 54, 213, 351, 448
Чингисхан 53, 54, 187
Чуань-чжэнь 54
Чхарвати 63
Чэ-фу (Чэ Фу) 208

Шаванн Е. 42, 52
Шакти 222, 319, 347, 409, 410
Шамаш 97
Шанкара 440, 459
Шапари 214
Швалли Фр. 314
Шива 68-70, 134, 218, 219, 289, 302, 319, 409, 410
Шлегель Ф. 52, 307, 395
Шмидт Р. 441
Шринатха 72
Шри Рамакришна 366

Эа 97, 101
Эванс А. 109, 295
Эвола Дж. 223, 233, 238
Эйслер Р. 117, 124, 125, 127, 129, 161, 179-181
Эккерман И.-П. 274, 276, 277, 377
Элкин А. П. 457, 458
Элохим 314
Эминеску М. 307
Энайенз 453
Энлиль 96, 97, 121
Энки-Эа 122
Эон 243, 299, 300
Эрос 146, 282, 291
Эсхил 402
Эшмол Э. 245

Юй (Великий Юй) 51, 157, 169, 173
Юнг К.-Г. 142, 144, 169, 223, 229, 233, 234, 237, 265-268, 325, 331, 352, 379, 397
Юпикно 418
Юстин Мученик 356, 360
Юстиниан 363

Яджнавалкья 449
Якоби А. 441, 443
Яли 425
Яма 314–316, 404
Яхве 100, 302, 360, 361
Ястров М. 88

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

абзу 101
аджава 409
акшара 449
амрита 290
антарьянинам 449
антах пуруше 336
ан-саракку 64
апана 409
апара 293
апарапара (Брахмана) 293
ардханаришвара 319
асана 55
асат 336
атитхи 387
атман 335–337, 339, 346, 349, 355, 369, 385, 447, 449, 450, 452, 460

ба цюн дань 50
бинду 338, 347
бодхичитта 347, 348
брахмалока 444
бхайрава 72

ваджра 74, 347
вай дань 56, 57, 59, 207, 211

гатха 448
«громовые камни» 147, 196, 197

дам-чан 153
дао 44, 45, 47, 56, 57
дао дэ 47
даршана 63
двипа 53
дехаведдха 62
джива 64
дживан мукти 390, 414
джиотир праджанаман 335
дикса 215, 435
дунфан 209
дута 387
дхату 339
дхьяна 58

Зикр 366
«зубы дракона» 147

ида 409
Индрашайлагуха 343
инь 44, 45, 47, 49-51, 65, 157, 174

йива 214

кавманек 332, 333, 375
кала 286, 338
камакарин 390
кань 58
каруна 409
котарат 195
крис 188
кун 47
кундалини 409

лелэй 344
ли 58
лила 343
лок 345
луды 433
лянь дань 56
лянь ци 54

майтхуна 347, 349, 410
майя 344, 385, 459
Меркурий (алхим.) 64, 214, 397
мокша 288
мудра 347
мукти 288

навасара 74
наксатра 338
намарупа 287-289, 294
натха 72
науша 74
наштапишта 70, 219
непань 209
никибту 113, 156
нушадур 74
нэй дань 57, 207, 211

осадхи 217

палладий 146
панда 347
папаруда 278
пара 293
парада 69
паракшена 291, 386
пен-саракку 65
перун 389
пингэла 409
праджна 409
пракрита 215, 216, 222
прана 409, 447
пранаяма 55, 61, 214
пратьякшна 386
пуруша 154, 215, 216

раджасуя 435, 436
раса 68
расарасаяна 65
расаяна 62-64, 68, 75, 214
расесвара-даршана 63
ребис 237, 309, 397
риши 61
рупадхату 341
рупалока 341

садхана 216, 226, 236, 410
самадхи 217, 341, 342, 344, 410
самапати 347
самараса 409, 410
самдха 392
самхарати 392
санкхья 222, 337, 385
саракку 64
сат 336
сатиям 337
сахасракша 293
сахасрара 409
сиддхи (сиддха) 63-67, 72, 214, 217, 242, 440
ситтари 64
скандха 339, 343
сомараса 214
Сульфур (алхим.) 397
сусумма 409
сутра 447
сутратман 447, 449, 453
сянь 43, 205
сянь дань 57

тай-си 210
такш 196
тапас 391
«топоры Бога» 147
траястримша 444

увэй 55
ульта-садхана 353
упайа 409
у-син 49, 208
усниса 342
утсава 436

фэн 43, 52, 205

халак 445, 446
харабиджа 218
хатака 67
хварнх 355
хиа 174
хуен 351
хунь 209
хурдад 432

цзао 43, 205
цзи 46
цзи-шен 44, 206
цзинь дань 56
цзо гун 55
цзюэ 48

читтавриттиниродха 219

шень 43, 52, 205
шунья 409
шэнь дань 57

юкта 452

ян 44, 45, 47, 49-51, 57, 65, 157, 174, 206

ЭТНИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

абакан-качины 382
абиссинцы 190
австралийцы 146, 315, 319, 404, 443
американцы 416, 417
англичане 417
аннамиты 167
антонга 177
арабы 97, 102, 113, 114, 116, 136, 156
ассирийцы 113, 127
ацтеки 147, 442
ашанти 193
ашева 172, 177

баила 172, 173, 181
байеке 171, 172, 191
бакитара 171-173, 181
балла 191
балоло 190
бамбара 192, 193
банту 191, 464
баньянколе 172
ба-педи 128
бари 106, 190
басаката 152, 192
басонгве 192
бахолохоло 192
бейнинги 421
бирхоры 175
боло 193
буряты 95, 185, 192
бхилы 106, 151

вавилоняне 91, 103, 114, 116, 358
вассулонке 193
виннебаго 427

германцы 116, 402
голландцы 417

греки 89, 97, 116, 117, 161, 162, 179, 279, 316, 400, 454
гурунси 193

дака 194
даяки 106, 109, 146, 152, 159, 334
джолоф 106
догоны 153, 192, 193, 200
долганы 184
дурру 194

евреи 90, 91, 113,156,361
египтяне 91, 100, 104, 179, 320, 432

Зуньи 160

инам
индейцы 104, 130, 320, 335
индийцы 62, 74, 93, 220, 433
инки 93, 147, 162
иранцы 178
иглюлик 333

йоруба 193

калмыки 95
кароки 426, 428
катанга 191
квакиютл 427
кикуйю 194
китайцы 43, 44, 48, 49, 59, 321, 403
китара 157

лепча 446

майя 147, 162
малинке 193
манде 193

мандиго 177
масаи 191, 194
мбула 194
меланезийцы 107, 417, 424, 426, 431
месопотамцы 88, ПО, 113, 115, 156, 157, 432
минойцы 295
монголы 95, 187, 196
мордва 382, 383
моссенгере 152, 192
мунда 175, 176, 192

нгаджу-даяки 408
ндоробо 191
негритосы малаккские 146
негритосы Паханга 445
немцы 417

огове 106, 152
ораоны 176

пангве 172
папуасы 419

савадого 193
сакаи 170
саката 152
самаритяне 91
семиты 162
сомалийцы 190
сомоны 193

тамилы 217, 218
татары 196
теда 190
тиббу 106
тибетцы 445
тив 192
тоу-янь 153, 193
тумале 190
тюрки 187

уши 181

фанги 106
французы 417

хетты 98, 128, 129, 432
хупа 426

цыгане 107, 189, 196, 383

чагга (вачагга) 152, 191
чамба 194
чероки 163

шумеро-аккадцы 104
шумеры 85

эве 193
эскимосы 103, 147, 333, 443
эстонцы 403

юроки 426, 427

якуты 185, 332, 383
японцы 423

СОДЕРЖАНИЕ

Н. Л. Сухачев. Феномен духа и космос Мирчи Элиаде 5

РАЗДЕЛ I. АЗИАТСКАЯ АЛХИМИЯ

АЗИАТСКАЯ АЛХИМИЯ (Китай и Индия). *Перевод с румынского А. А. Старостиной* 41
Предисловие 41
Глава I 42
Глава II 49
Глава III 60

ВАВИЛОНСКАЯ КОСМОЛОГИЯ И АЛХИМИЯ. *Перевод с румынского Н. Л. Сухачева* 77
Предисловие 77
Космос и магия 82
Методы 82
Подобие 85
Храм 87
Священный город — центр Мира 90
Ось Мира — Древо жизни 94
Соответствия 96
Магия и металлургия 99
Ляпис-лазурь 99
Метеориты 103
Секреты металлургии 105
Живой космос ..... ПО
Творение и рождение 110
Разнополость растений 112
Разнополость металлов и камней 114
«Брак» и чувственность металлов 116
«Смерть» и «воскрешение» металлов 120
Медицина и магия 121
Вавилонская алхимия 123
История разногласий 123
«Приготовление плавильни» 125
«Эмбрионы» 127
«Родовспомогательная жертва» и «металлургическая жертва» 129
Petra genitrix 131
Алхимия и мистика 135

КУЗНЕЦЫ И АЛХИМИКИ. *Перевод с французского Н. А. Михайлова и Т. В. Цивьян* 140
Предисловие 140
1. Метеориты и металлургия 146

2. Мифология Железного века ... 151
3. Сексуализованный мир ... 155
4. Terra mater. Petra genitrix ... 161
5. Металлургические ритуалы и таинства ... 169
6. Человеческие жертвоприношения плавильным печам ... 175
7. Вавилонская металлургическая символика и ритуалы ... 179
8. «Хозяева огня» ... 183
9. Божественные кузнецы и культурные герои ... 188
10. Кузнецы, воины, руководители инициаций ... 195
11. Китайская алхимия ... 202
12. Индийская алхимия ... 214
13. Алхимия и инициация ... 223
14. Arcana artis ... 231
15. Алхимия, естественные науки и аспект Времени ... 242
Приложение A ... 254
Приложение B ... 255
Приложение C ... 255
Приложение D ... 256
Приложение E ... 256
Приложение F ... 257
Приложение G ... 257
Приложение H ... 258
Приложение I ... 258
Приложение J ... 258
Приложение K ... 260
Приложение L ... 261
Приложение M ... 262
Приложение N ... 263
Приложение P ... 265
Приложение R ... 268

РАЗДЕЛ П. МИФ О ВОССОЕДИНЕНИИ

МИФ О ВОССОЕДИНЕНИИ. *Перевод с румынского Н.Л. Сухачева* ... 273
I. Полярность божества ... 273
1. «Симпатия» Мефистофеля ... 273
2. От *Gang zu den Muttern* к *Magna Mater* ... 276
3. Богини Земли ... 280
4. «Время» и «Судьба» ... 284
5. Индийский пантеон ... 286
6. Змей, брат солнца ... 290
7. Совпадение противоположностей и индийская мысль ... 293
8. Ормузд и Ахриман, «братья-враги» ... 296
9. «...Когда не было ни бытия, ни небытия...» ... 300
П. Миф об андрогине ... 303
1. Серафита ... 303
2. Архетип андрогина ... 308
3. Адам и Ева ... 313
4. Божества андрогины ... 318

МЕФИСТОФЕЛЬ И АНДРОГИН. *Перевод с английского А. В. Нестерова (ч. I и II), Ш.А. Богиной (Ш, IV, V)* ... 324
Предисловие ... 324
I. Переживание мистического света ... 330
Сон ... 330
Кавманек ... 332
«Застывший свет» ... 334
Индия: свет и *атман* ... 335
Йога и «мистический свет» ... 337
Теофания в виде света ... 340
Буддизм ... 341
Свет и *бардо* ... 344
Свет и *майтхуна* ... 347
Тибетский миф о человеке-свете ... 348
Индийский опыт переживания мистического света ... 349
Китайские техники ... 350
Тайна Золотого цветка ... 352
Иран ... 354
Ветхий Завет и иудаизм ... 359
Крещение и Преображение ... 360
«Пламенеющие» монахи ... 362
Палама и Фаворский свет ... 363
Мистика света ... 366
Опыт переживания спонтанной люминофании ... 367
Свет и время ... 370
Заключительные замечания ... 374
II. Мефистофель и андрогин, или Мистерия целостности ... 376
«Симпатия» к Мефистофелю ... 376
Предыстория *coincidentia oppositorum* ... 379
Бог и Дьявол как соработники и космогонический «нырок» ... 382
Боги и *асуры* ... 385
Вритра и Варуна ... 387
Два поля соответствий ... 389
Мифы и ритуалы, связанные с обретением цельности ... 392
Андрогин в XIX в. ... 393
Немецкий романтизм ... 395
Миф об андрогине ... 397
Божественный андрогин ... 401
Ритуальное наделение качествами обоих полов ... 404
Изначальная цельность ... 406
Тантрические учения и техники ... 409
Значение *coincidentia oppositorum* ... 412
III. Космическое и эсхатологическое обновление ... 414
Эсхатологический нудизм ... 414
Прибытие американцев и возвращение мертвых ... 416
Языческо-христианский синкретизм ... 418
Разрушение мира и введение Золотого века ... 420
Ожидание мертвецов и ритуальная инициация ... 423
Новый год и восстановление Мира среди калифорнийцев ... 426
Ритуал кароков ... 427
Новый год и космогония ... 429
Периодическое возрождение Мира ... 431
Римские *луды;* Ашвамедха ... 433

Посвящение индийского царя ... 435
Возрождение и эсхатология ... 437
IV. Веревки и куклы ... 440
«Трюк с веревкой» ... 440
Гипотезы ... 443
Тибетские мифы о космической веревке ... 444
Веревка негритосского шамана ... 445
Индия: космические веревки и ткани дыхания ... 447
Ткач и ткань ... 450
Образы, мифы, размышления ... 450
Веревки и куклы ... 452
Aurea catena Homeri ... 454
«Астральная веревка» ... 456
Волшебные веревки ... 457
Ситуация ... 460
V. Замечания о религиозном символизме ... 460
Мода на символизм ... 460
«Побочный эффект» специалиста ... 463
Вопросы метода ... 465
Что «открывают» символы ... 470
«История» символов ... 475

Комментарии *(сост. Д. Э. Харитонович)* ... 479

Список сокращений ... 587
Библиография научных трудов М. Элиаде ... 588
Указатель имен ... 590
Терминологический указатель ... 597
Этнический указатель ... 599

Элиаде Мирна

Азиатская алхимия. Сборник эссе / Пер. с. рум., фр., англ. - М.: Янус-К, 1998. - 604 с.

ISBN 5-86218-347-7

Мирча Элиаде (1907 — 1986) известен всему миру не только как блестящий представитель авангардистской румынской прозы XX в., но и как выдающийся мыслитель, культуролог, историк религий. Для его научных трудов характерен феноменологический подход к изучению явлений «священного и мирского» в истории человечества. Открытие «священного» пространства позволяет Элиаде сориентироваться в хаотической однородности реального мира.

В этом томе публикуются ранние работы М. Элиаде, посвященные анализу тех воззрений, ритуалов, учений «традиционных обществ», которые долго оставались за рамками научного исследования.

Научное издание

ЭЛИАДЕ МИРЧА

Азиатская алхимия

Оригинал-макет
подготовлен в
научно-издательском
центре «Ладомир»

Редактор
Н Б КОНДЫРЕВА

Художественныйредактор
Е в ГАВРИЛИН

Техническийредактор
М. А. СТРАШНОВА

Корректор
О. Г. НАРЕНКОВА

Компьютернаяверстка
А. В. ЮШИНА

ЛР № 064784 от 02.10.96 г.
ЛР N° 06340 от 05.12.95 г.
Сдано в набор 13.11.97. Подписано в печать 14.01.98
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура «Баскервиль». Печать офсетная. Печ. л. 38
Тираж 2000 экз. Зак. 77

ООО «Янус-К»
109316, Москва, ул. Стройковская, д. 12, корп. 2

Отпечатано с готовых диапозитивов
Московская типография № 2 ВО «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6